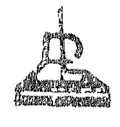
شرعية السلطة في الإسلام

دراسة مقارنة

للدكتور/عادل فتحي ثابت عبد الحافظ
المدرس بقسم العلوم السياسية
كلية التجارة - جامعة الإسكندرية

١٩٩٦



دار الجامعة الجديدة للنشر
٣٨ شارع سوتير - الأزاريطة
الإسكندرية ☎ ٤٨٢٨٠٩٩



شرعية السلطة في الإسلام

دراسة مقارنة

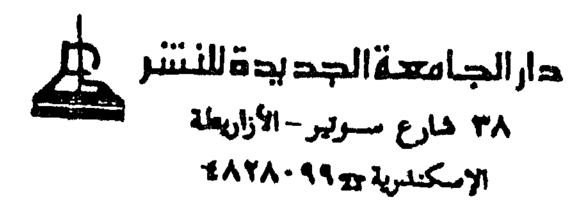


شرعية السلطة في الإسلام

دراسة مقارنة

للدكتور/عادل فتحي ثابت عبد الحافظ
المدرس بقسم العلوم السياسية
كلية التجارة - جامعة الإسكندرية

١٩٩٦


دار الجامعة الجديدة للنشر
٣٨ شارع سوتير - الأزاريطة
الإسكندرية ☎ ٤٨٢٨٠٩٩



عن ابي بكر الصديق (رضي الله عنه) انه قال :-

«يأيها الناس إنكم تقرءون هذه الآية وتضعونها على غير موضعها ، «يأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم» (المائدة - ١٠٥)، وإنا سمعنا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول : (إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله تعالى بعقاب) »

«أخرجه الإمام أحمد فى مسنده ، والترمذى فى صحيحه ، وأبو داود في سننه».



■ استهلال:-

هذا الكتاب يدور حول محورين رئيسيين :-

أولهما : إظهار كيف أن الإسلام قد عرف الشرعية بكل أبعادها الموضوعية قبل أن يعرفها الغرب بأكثر من ألف سنة وانفرد بها في عصره. وكيف أن مضمون الشرعية فى الإسلام يبدو أكثر شمولاً وعمقاً، كما تبدو ضمانات الشرعية فيه أكثر فاعلية ونفاذاً، وذلك فى مواجهة مضمون الشرعية وضماناتها فى الغرب المعاصر كضمانات شكلية وهزيلة.

ثانيهما: التركيز على التعريف بمضمون الشرعية وبضماناتها (والمتمثلة أساساً فى حق مقاومة الحاكم الجائر) فى الإسلام من خلال الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى وردت فى هذا الصدد، إلى جانب التطبيق الواضح لها فى عهد الخلافة الراشدة، وموقف الفرق الإسلامية المختلفة وبصفة خاصة موقف أهل السنة والجماعة (جمهور المسلمين) وذلك فى مواجهة الخوارج والشيعة وغيرهم من الفرق الإسلامية.

كما أن هذا الكتاب يمثل الرسالة التى تقدمت بها لنيل درجة الماجستير فى العلوم السياسية من قسم العلوم السياسية - كلية التجارة - جامعة الإسكندرية (١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م) ، بإشراف الدكتور/ محمد طه بدوى أستاذ العلوم السياسية بجامعة الإسكندرية.

وأخيراً : فإن هذا الكتاب لايعبر عن اتجاه معين أو فكر جماعة بذاتها ، فهو بحث أكاديمى يعبر عن وجهة نظر مستقلة ، وإن كان فى النهاية يلتقى مع فكر " أهل السنة والجماعة" ، وتبعاً لذلك فهو يتسم بروح الاعتدال والاتزان فى معالجة موضوعاته .



بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم : -

هذه الدراسة هى محاولة من جانبنا للتعرف على موقف الإسلام من السلطة السياسية، وذلك فى مواجهة موقف الغرب الحديث والمعاصر منها .وكيف أن الإسلام قد قدم نظاماً فى هذا الشأن لم يُعرف من قبله فى أى من الفلسفات السياسية أو النظم السياسة السابقة عليه لا من حيث العمق، ولا من حيث الفاعلية. فعلى مستوى الفلسفات السياسية والنظم السياسية قاطبة يعتبر الإسلام أول من نبه إلى ضرورة سلخ السلطة السياسية عن أشخاص القائمين عليها باعتبارهم مجرد عاملين عليها لا كأصحاب لها . هذا بجانب ما قدمه الإسلام من ضمانات موضوعية (لم تدركها الفلسفات والنظم السياسية الغربية حتى المعاصرة منها) لعدم تدلى القائمين على تلك السلطة إلى الاستبداد .

وموقف الإسلام هذا (والذي سنتناوله بالتفصيل فى هذه الدراسة) ينطلق من أن للإسلام خصائص يظهر بها على الفلسفات الزمنية ، تلك الخصائص التى من شأنها أن هيأت للإسلام تقديم نظام كامل بصدد شرعية السلطة السياسية بالذات ، وفيما يلى نعرض بإيجاز لهذه الخصائص(١) باعتبارها المنطلق الحتمى إلى هذا التحليل: -

---

(١) راجع بشأن الخصائص التى يتميز بها الإسلام بصفة عامة : د. يوسف القرضاوى ، الخصائص العامة للإسلام ، مكتبة وهبة ، ١٩٧٧.

أولاً : الربانية : -

إن الإسلام نظام ربانى المصدر، ونقطة الافتراق بينه وبين جميع النظم الأخرى هى أنه نظام ربانى وأنها نظم وضعية، وتعنى الربانية أن المجتمع الإسلامى هو مجتمع من تصوير شريعة إلٓهية ثابتة الأصول وهو متكيف بها محكوم بقيمها . بينما النظم الوضعية هى من تصوير مجتمعاتها تصاغ وتكيف وفق ما يرتضيه القائمون على سلطة الأمر فيها(١) . كما تعنى الربانية كذلك أن الإسلام نظام جاء لصالح الإنسان على تباين أوضاعه الاجتماعية والاقتصادية، بينما لا تعدو النظم الوضعية إلا أن تأتى فى النهاية على مقتضى مصالح الفئة الغالبة.

ثانياً : الواقعية : -

وتعنى واقعية الإسلام أنه جاء معايشاً للناس على الأرض، فهو يقر برغبات الإنسان ويقف عند مجرد تطويعها لخير الفردولخير الجماعة. وفيما يعنينا فالأصل فى السلطة أنها شهوة ويأتي الإسلام فيطوعها، فحتى لايستبد بها القائمون عليها يأمر الإسلام بطاعة القائمين عليها من حيث المبدأ، وباعتبار ذلك ضرورة يقتضيها قيام المجتمع واستمراره« **يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**» (٢) . غير أن هذه الطاعة مرهونة بالترام أولى الأمر بشريعة الإسلام وبقيمه أيضاً، حيث لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق، وكما قال الرسول (صلى الله عليه وسلم) : «**لا طاعة فى معصية الله إنما الطاعة فى المعروف**» (٣) .

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه على مقتضى واقعية الإسلام تلك؛

---

(١) انظر : د. محمد طه بدوى ، مشروع دستور إسلامى مقترح للدولة المصرية، الإسكندرية، ١٩٥٢.

(٢) سورة النساء - الآية ٥٩ .

(٣) أخرجه مسلم فى صحيحه، والنسائى فى سننه.

يجمع الإسلام بين الثبات والمرونة — الثبات فيما يجب أن يخلد ويبقى، والمرونة فيما ينبغي أن يتغير ويتطور. ففي مجال النظم السياسية مثلاً يقدم لنا الإسلام مبادئ عامة ثابتة لاتتغير (صالحة للتطبيق فى كل زمان ومكان) يقوم عليها النظام السياسي الإسلامي، بينما لم يقدم الإسلام هيكلاً أو شكلاً معيناً للمؤسسات السياسية القائمة على سلطة الأمر فى المجتمع الإسلامي، فهذه أمرها في الإسلام متروك لتباين الحضارات بما فى ذلك من درجات تقدم فن التنظيم السياسي. من هنا فالإسلام لايرفض من حيث المبدأ هيكلاً معيناً من تلك الهياكل فكلها إسلامية إذا ارتبطت بالقيم والمبادئ الإسلامية.

ثالثاً : الشمولية والعمومية: -

وتعنى شمولية الإسلام أنه جمع بين شئون الدنيا والدين، وأنه يوازن بين الجانب الدنيوى وبين الجانب الأخروى. وهنا تبدو عظمة الإسلام فى أنه يقدم إلى جانب حضارة المادة ثقافة الروح، فالإسلام ليس ديناً فحسب وإنما هو دين ودولة، فلقد كان محمد بن عبد الله (ﷺ) صاحب الرسالة هو الحاكم وهو الرئيس الذى يقوم على أمور الأمة فى شئون الدنيا والدين، ومن ثم فلا فصل ألبتة بين الدين والسياسة.

هذا وتعنى عمومية الإسلام أنه يتجه إلى الإنسان فى شتي مجالات حياته وعلى اختلاف الزمان والمكان، ومن ثم فهو دين عام.

• مما تقدم، وعلى مقتضى تلك الخصائص التى ينفرد بها الإسلام عما عداه من الفلسفات الزمنية، والأديان والشرائع، فنحن مطالبون أمام هذا بالتفاعل مع العصر الذى نعيشه بدءاً وانتهاءً بالقيم والمبادئ الإسلامية كما نهج إلى ذلك المسلمون الأوائل فعاشوا الإسلام ديناً ودولة.

وهنا نقف أمام قضية مازالت تطرح نفسها وبشدة وخاصة فى هذه

الحقبة من الزمان، ألا وهى **قضية الاجتهاد**(١)، فنحن اليوم فى أمس الحاجة إلى الاجتهاد لاعتبارين:-

أولهما : لماذا يحرم العقل المسلم المعاصر من الاجتهاد رغم أنه عقل ناضج قطع شوطاً طويلاً فى القدرة على التفكير والتحليل؟

ثانيهما : أن البيئة والواقع الاجتماعى قد تغيرا تماماً عن ذى قبل.

من هنا فعلى الأقل يدلى العقل المسلم المعاصر بدلوه فى واقعه الجديد، فهو فى حاجة إلى حل يستقيم مع واقعه الجديد يصل إليه انطلاقاً من الكتاب والسنة، وهذا هو مدلول الاجتهاد بل - إن شئنا - هو دور الفقه الإسلامى الذى يجتهد ليقدم حلولاً للمشكلات المتجددة.

ولعل تعدد الفرق الإسلامية كان مرده إلى قضية الاجتهاد، فهى فرق توصف بأنها إسلامية تبعاً لاستنباطها لمذهبها من الكتاب والسنة، فكل فرقة تستنبط من الكتاب والسنة ما يؤيد وجهة نظرها سواء أكان الخلاف سياسياً أم خلافاً مس جانب العقيدة.وهنا يصبح من المتعين علينا أن نفرق بين الفكر السياسى الإسلامى الأصيل (فى مجال دراستنا) وبين فكر الفرق الإسلامية أو المفكرين الإسلاميين أو تاريخ الخلافة الإسلامية. فانطلاقاً من تحديد الفكر السياسى الإسلامى الأصيل المستمد أساساً من الكتاب والسنة، نستطيع الحكم على ماهو إسلامى أو غير ذلك. فنحكم على الفرق الإسلامية أو المفكرين الإسلاميين إذا كانوا يمثلون أصالة الفكر السياسى الإسلامى أم خلاف ذلك، وفى مجال

---

(١) راجع بشأن قضية الاجتهاد بصفة عامة :د.عبدالمنعم النمر، الاجتهاد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م. وأيضاً: عباس محمود العقاد، التفكير فريضه إسلامية، دار نهضة مصر، ص ٩٦.

التطبيق نحكم من خلال تاريخ الخلافة الإسلامية إذا ما كان الحاكم ملتزماً بالكتاب والسنة ومن ثم شرعياً أم غير شرعي وهكذا.

لذلك وبعيداً عن الآراء المختلفة للمفكرين والفرق التي تعبر عن فكر أصحابها، نتجه إلى الكتاب والسنة في تحليلنا لموضوع «شرعية السلطة في الإسلام» أو إن شئنا مبدأ الشرعية في الإسلام لنستنبط منهما ما يبدو لنا أنه يمثل مضمون هذا المبدأ وسنستعين بما استنبطه السابقون علينا ممن يمثلون أصالة الفكر السياسي الإسلامي، ومعلقين على مدى صحة استنباطهم أولاً بأول ومستخدمين قواعد الاستنباط المتفق عليها والتي سنشير إليها في حينها.

واخيراً : -

وبصدد هذه الدراسة التحليلية (لشرعية السلطة في الإسلام) يتبقى لنا في هذا التقديم أن نوضح أننا سنلتزم في هذه الدراسة بما يلي:-

أولاً : الالتزام بمنهج واضح ، وهو بلا اختيار : المنهج الاستنباطي ، فهو وحده الذي يستقيم مع طبيعة موضوع الدراسة ومادتها ، نظراً لأننا بصدد الوقوف على موقف الإسلام الصحيح من شرعية السلطة وهو أمر يعني في النهاية الاجتهاد في تصوير القواعد التي تحكم هذه الشرعية بصدق، ومن ثم باستنباطها استنباطاً صحيحاً من الكتاب والسنة.

ثانياً : عرض هذه الدراسة بلغة عصرية مستخدمين المصطلحات السياسية المتفق عليها من جانب المشتغلين بالمعرفة السياسية المعاصرة حتى يعم نفعها ولتجد لها موقعاً مناسباً في مكتبة العلوم السياسية المعاصرة.

ثالثاً : ربط هذه الدراسة من بدايتها إلى نهايتها بخط مشترك واضح هو الهدف من وراء هذه الدراسة، والذي يتمثل في التأكيد

على سبق الإسلام للغرب فى تصوير مضمون مبدأ الشرعية الدقيق، والتأكيد على أن الإسلام قد جاوز الشرائع الغربية المعاصرة قاطبة فى التمكين لموضوعية هذا المبدأ ولفاعليته.

والله ولي التوفيق،،

دكتور / عادل فتحى ثابت عبد الحافظ

- الفصل التمهيدي :-

وفى هذا الفصل التمهيدى (الموجز) نعرض لموضوع الدراسة، ولهدفها وللمنهج المستخدم فى تحليلها.

- موضوع الدراسة : -

يتحدد موضوع الدراسة فى تحليل مضمون شرعية السلطة فى الإسلام - أى فى تحليل مضمون مبدأ الشرعية وأبعاده فى الإسلام باعتباره مبدأ من مبادئ التنظيم السياسي، وعلى أساس أن لفظة « **الشرعية**: legitimacy » تشير بمدلولها الدقيق - لدى المعنيين بالدراسات السياسية المعاصرة-إلى شرعية السلطة القائمة كسلطة للأمر الذى يستوجب التكليف بالطاعة، وذلك تمييزاً لها عن لفظة« **المشروعية** : Legality »والتى تعنى قيام سلطة سياسية من ناحية، وقيام نظام قانونى من ناحية أخرى ، والتزام السلطة بهذا النظام القانوني فى كل ما يصدر عنها(١).

هذا وتقع« **الشرعية**» بمدلولها هذا وفي جملتها فى مجال الفلسفة السياسية (**الأيديولوجيات**) ، ومن ثم فى مجال سابق على مجال «المشروعية» التى تقع بكل قضاياها فى إطار النظام القانونى للدولة ، وهى لذلك من شأن النظرية القانونية (تحليل الدولة من حيث هى نظام قانوني) . وانطلاقاً من هذا التمييز بين «الشرعية»و«المشروعية» نتناول «**مبدأ الشرعية**» بجانبيه:جانبه الذى يقع فى مجال فلسفة السياسة من ناحية ، وجانبه الذى يقع فى مجال التنظيم السياسي ومن ثم فى مجال فن السياسة

---

(١) انظر : د. محمد طه بدوى، بحث فى « النظام السياسى الإسلامى - رداً على المستشرق الإنجليزي «أرنولد»، مناهج المستشرقين، الجزء الثانى، مكتب التربية العربى لدول الخليج، ١٩٨٥، ص ١١٠. ولمزيد من التفصيل بشأن التمييز بين الشرعية والمشروعية انظر :-

- Alexandre Passerin D'Entreves, légalité et légitimité.

ضمن مرجع :-

- L'idee de légitimité, presses Universitaires de France, Paris, 1967, pp: 29 - 41

من ناحية أخرى.

وربما يكون من المتعين منذ البداية التنبيه إلى أن الإسلام لا يعرف التمييز (أو إن شئنا الفصل) بين الشرعية والمشروعية. ذلك أ النظام القانونى فى الإسلام قد ورد في القرآن والسنة ، ومعه القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع الإسلامى فى آن واحد. فالحاكم حين يلتزم فى قراراته بالكتاب والسنة، إنما يلتزم فى نفس الوقت بالنظام القانونى الإسلامى ، وبالمبادئ الأساسية والأهداف العليا للمجتمع الإسلامى كما وردت بهذين المصدرين فى آن واحد. من هنا : فإن شرعية السلطة مرهونة فى الإسلام - من حيث قيامها واستمرارها - لا بمجرد الالتزام بالنظام القانونى كما ورد بالقرآن والسنة وإنما أيضاً فى الالتزام بالعمل على تحقيق أهداف المجتمع الإسلامى العليا ، وذلك فى مواجهة النظم الغربية الحديثة حيث الخلط بين الشرعية والمشروعية، فمجرد التزام سلطة الدولة هناك بنظامها القانونى يكفى لتحقق شرعيتها(١).

وهكذا فإن موضوع الدراسة (شرعية السلطة فى الاسلام) يقع فى جملته فى مجال فلسفة السياسة وفن التنظيم السياسى، ومن ثم يقع فى مجال الدراسات التى تُعنَى بالمشكلة السياسية باعتباره حلاً من الحلول التى قدمت لهذه المشكلة.

والمشكلة السياسية - رغم أنها تحتل مكانة مرموقة فى الدراسات السياسية - تنتمى برمتها إلى مجال« ما يجب أن يكون» ومن ثم من شأن الفلسفة السياسية وفن التنظيم أكثر من انتمائها إلى علم السياسة. ذلك أن السلطة السياسية ضرورة اجتماعية يقتضيها قيام المجتمعات الإنسانية

---

(١) راجع : د. محمد طه بدوى ، المرجع السابق ، ص ١٢٥.

وقدرتها على الاستمرار. عير أن هذه الضرورة قد تجاوز مقتضيات خيريتها بأن تنطلق بما أوتيت من احتكار لأدوات العنف إلى الاستبداد المحطم كبديل للقوة الخيرة. بل ومن الثابت بالملاحظة الطويلة أنه ما من إنسان يتولى سلطة إلا ويتجه بها إلى الاستبداد ، وهنا تظهر المشكلة السياسية (كما سيأتى) بمضمون قوامه :—

«ما هى الوسائل التى إن اتبعت أوقفت قوة السلطة عند خيريتها» (١) ؟.

من هنا فإن الفكر السياسى يكاد يتمثل كله فى تاريخ للحلول التى قدمت لهذه المشكلة. ومبدأ الشرعية فى الإسلام (موضوع الدراسة) يمثل حلاً من بين هذه الحلول التى قدمها الإسلام بصدد المشكلة السياسية.

فالأصل فى الإسلام أن شرعية السلطة فى قيامها واستمرارها، بل وفى هدفها وفى أدائها لوظائفها (ومن ثم التزام المحكومين بطاعتها) مرهونة بالتزام القائمين على هذه السلطة بالكتاب والسنة لا من حيث ماتضمنه هذان المصدران من قواعد تشريعية عامة فحسب، وإنما كذلك ماتضمناه من مبادئ أساسية وأهداف عليا للمجتمع الإسلامى، وهذا هو مضمون مبدأ الشرعية فى الإسلام. وهذا المعيار هو الذى فطن إليه الفكر الغربى بعد قرابة ألف عام من ظهور الإسلام، والذى نبه إليه «مونتسكيو» الفرنسى وبمضمونه القانونى فى القرن الثامن عشر فى مؤلفه « روح القوانين» والذى راح يشكل من بعده دعامة الدولة الغربية الحديثة.

---

(١) انظر : د. محمد طه بدوى، النظرية السياسية – النظرية العامة للمعرفة السياسية، المكتب المصرى الحديث، ١٩٨٦، ص ٩٣. وراجع بشأن الاستبداد بصفة عامة، عبد الرحمن الكواكبى،طبائع الاستبداد ، ضمن الأعمال الكاملة للكواكبى، للدكتور محمد عمارة، المؤسسة العربية للنشر، ١٩٧٥، ص ١٣٦

وهكذا يتحدد موضوع دراستنا فى تحليل مضمون مبدأ الشرعية وأبعاده النظرية والتطبيقية فى الإسلام بدراسة تفصيلية تنطلق فى ذلك من الكتاب والسنة، وتعرض لسياسة الخلفاء الراشدين، وفقه الفرق الإسلامية المختلفة فى شأنه. ولكى تكون الدراسة أكثر إبرازاً لخصائص مبدأ الشرعية فى الإسلام سنقوم بمقابلته بمبدأ الشرعية فى الغرب (مقابلة على سبيل الاستشهاد) لنرى ما يظهر به الإسلام على الغرب فى هذا الشأن.

-التعريف بعبارة «تحليل المضمون» : -

وإذ عرفنا بموضوع الدراسة يتبقى لنا هنا أن نشير إلى مدلول عبارة: **«تحليل المضمون»**، فالتحليل اصطلاحاً هو التفسير - أى تحليل الشئ إلى عناصره للكشف عن حقائقه. ونقصد بتحليل مضمون مبدأ الشرعية فى الإسلام إعطاء تفسير فلسفى لمبدأ الشرعية فى الإسلام فنعرف بمضمونه من ثنايا رده إلى أيديولوجيته، وفى الإسلام : رده إلى مقدماته الأولى : الكتاب والسنة - تمهيداً لمعرفة أبعاده فى التطبيق.

-هدف الدراسة :-

يتحدد الهدف من دراستنا هذه فى إظهار : كيف أن للإسلام السبق فى تقديم حل فعال للمشكلة السياسية والمتمثل أساسا فى مبدأ الشرعية . فبجانب أن الإسلام قد سبق الفكر الغربى الحديث بأكثر من ألف عام فى تصوير مفهوم الشرعية، قدم تصويراً موضوعياً للمضمون الدقيق لمبدأ الشرعية، وأن ما تدعيه الفلسفة السياسية الغربية الحديثة من ابتداعها لهذا المبدأ ليس صحيحاً. ذلك فضلاً عن إظهار أن المبدأ قد صور فى الغرب بمضمون قاصر يفتقر إلى الفاعلية فى التطبيق.

من هنا سنلجأ إلى المقارنة بين نظام الشرعية فى الإسلام، وبين نظام الشرعية فى الغرب المعاصر ، ومن ثنايا هذه المقارنة التى يستدعيها هدف الدراسة نستطيع إبراز أن الإسلام أكثر عمقاً وشمولاً فى المضمون،

وأكثر فاعلية وأبعد أثراً فى الضمانات فالشرعية فى مدلولها العام تعنى التزام القائمين على السلطة بالقيم الأساسية وبالأهداف العليا للمجتمع. لذلك فهى ذات مضمون سياسى، ومن ثم ففى مجال التطبيق تعطى ضمانات سياسية لعدم خروج القائمين علي السلطة عليها. بينما المشروعية فى مدلولها العام تعنى الالتزام بدستور مسبق، ومن ثم تأتى ضماناتها من طبيعتها - ضمانات قانونية شكلية.

هذا وفى الغرب المعاصر انتهى الأمر بمبدأ الشرعية فى التطبيق إلى ضمانات قانونية (شكلية) ، وما زال الفقه الغربى التقليدى مصراً وبشدة على تسمية النظم السياسية الغربية المعاصرة تسمية تؤكد فهمهم الخاطئ لفكرة الشرعية حيث يسمونها بنظم الحكم الدستورى. بينما أعطى الإسلام ضمانات موضوعية فى مجال التطبيق، فعدم مشروعية القرارات تخلع علي السلطة عدم الشرعية فالمحكومون غير مكلفين بالالتزام بقرارات القائمين على السلطة ليس فقط فى التزام القائمين على السلطة بالقانون الإسلامي وإنما أيضاً فى التزامهم بتحقيق أهداف المجتمع المسلم . ومن هنا يظهر الشمول فى المضمون لمبدأ الشرعية فى الإسلام بجانب الموضوعية للضمانات فى التطبيق ، وسيبرز كل هذا من ثنايا المقارنة بين مبدأ الشرعية فى الإسلام ومبدأ الشرعية فى الغرب(١) .

---

(١) وفى هذا رد على الأستاذ الألمانى : "Klingmuller" ، فى مؤلفه :-

- Le concept de Légalité en Islam, Centre Inter-universitaire de Droit Comparé, Bruxelles, 1964, pp: 206 - 221.

حيث ذهب : "Klingmuller" إلى أن الإسلام لم يعرف فكرة التزام القائم على السلطة بأحكام مسبقة (أى لم يعرف فكرة المشروعية أو سيادة القانون بمدلولها المعاصر) .

-منهج الدراسة : -

يتحدد منهج التحليل على مقتضى طبيعة موضوع وهدف الدراسة، وموضوع هذه الدراسة يقع في جملته في مجال الفلسفة السياسية وفن التنظيم السياسى كما تقدم، الأمر الذى من شأنه أن يكون منهج تحليله هو المنهج الاستنباطى. ذلك أننا سننطلق فى تحليلنا لمضمون شرعية السلطة (مبدأ الشرعية) فى الإسلام وضماناتها من مقدمات وردت فى الكتاب والسنة،لنستنبط منها ما يبدو لنا أنه يمثل مضمونها.

وهنا نعرض للقواعد المنهجية التى سنرتكز عليها عند استنباطنا لمبدأ الشرعية فى الإسلام، والتى تتلخص فى الآتى(١) : -

أولاً : وجوب الرجوع إلى القرآن الكريم كله لمعرفة حقيقة قرآنية واحدة فالقرآن الكريم يفسر بعضه البعض ولم يأت متناقضاً ، ولذا يؤخذ كوحدة واحدة. إن القرآن هو المصدر السماوى لدين الله - الإسلام - آخر الرسالات السماوية والذى جاء خاتماً جامعاً وملخصاً لكل الرسالات السماوية السابقة عليه، وهو لذلك المصدر الأول للإسلام، ثم تأتى السنة - وهى كل ما صدر عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) من قول وفعل وتقرير- لتصبح المصدر (الأصل) الثانى للإسلام إلى جانب القرآن الكريم. والأصلان معاً يرسمان المجتمع الإسلامى بكل مقوماته ، فالقرآن الكريم كتاب غيبي وإنساني ، وأخلاقي وعملي وضع الخطوط الرئيسية ليس للمجتمع الإسلامي فحسب بل وللوجود كله ،والسنة هى التطبيق العملى للقرآن حيث كان الرسول (صلى الله عليه وسلم) هو النموذج البشرى الحى لهذا التطبيق ، وتبعاً لذلك فالسنة وحي من الله إلى رسوله كالقرآن سواء بسواء من حيث الأصل . بيد أن القرآن الكريم هو كلام الله، فهو

---

(١) راجع فى هذا الصدد:فاروق حسن دسوقى، مشكلة الحرية فى الفكر الإسلامى الخالص، رسالة ماجستير فى الفلسفة الإسلامية غير منشورة، كلية الآداب ، جامعة الإسكندرية، ١٩٧١.

من الله بلفظه ومعناه ، وأحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) وحى من الله تعالى بالمعنى والمفهوم، ولفظها وحروفها من صياغة الرسول (صلى الله عليه وسلم) الذى أعطى جوامع الكلم: «وما ينطق عن الهوى.إن هو إلا وحى يوحى» (١).

ثانياً : ضرورة توافق الحقيقة المستنبطة من البحث فى القرآن مع غيرها من الحقائق القرآنية، فى معنى ضرورة وزن الحقائق التى يتم الوصول إليها بمعيار قرآنى - أى بمعيار نابع من القرآن ، حيث لابد من التوافق والاتساق والتساند مع كل سورة وكل آية، فإن تعارضت الحقيقة التى تم الوصول إليها مع آية واحدة بطلت على الفور ورفضت رفضاً تاماً.

ثالثاً : إفراد الله تعالى بالألوهية والربوبية يوجب إفراد الوحى كمصدر للعقيدة والشريعة، فحتى يكون البحث قرآنياً خالصاً فلابد أن يكون القرآن والسنة (الصحيحة) هما فقط المصدرين الوحيدين، فى معنى أنه لا بحث فى القرآن وفى الذهن فروض مسبقة غريبة عنه، ثم البحث فيه عما يؤيد ما فى الذهن من أفكار (حال الفرق الإسلامية المختلفة: **الخوارج - الشيعة** ....)، ومن هنا فهذا البحث خالص من هذا الأمر من ناحية، ومن ناحية أخرى خالص كذلك من الأفكار والنظريات الحديثة والمعاصرة التى يظن البعض أنها إسلامية، لوجود بعض الشبه الظاهرى بينها وبين بعض مبادئ الإسلام، وكل هذا مع الاعتماد فى فهم النصوص على موحيات الآيات حسب قواعد اللغة العربية وعلومها، مع الإحاطة بالظروف والملابسات التى أحاطت بنزول هذه الآيات، وكذلك الإحاطة بكافة أصول علوم القرآن والسنة.

رابعاً : انه يصد الوحى والعقل ومنهج التأويل العقلى، فالإسلام يقرر ابتداءً وجود عالمين على الفرد أن يؤمن بهما كشرط لقبول إسلامه: **عالم الغيب ، وعالم الشهادة**، أما عن عالم الغيب (**الله - الملائكة** -

---

(١) سورة النجم الآيتان ٣ ، ٤.

الآخرة - الجنة - النار..) فهو خارج عن نطاق وحدود الزمان والمكان - تانك المقولتان اللتان يعمل من خلالهما العقل واللتان لابد أن يكون موضوع تفكير العقل واقعاً تحتهما، وتبعاً لذلك فالعقل لا يستطيع إدراك عالم الغيب، ولذلك فدور العقل حيال عالم الغيب التسليم به. **وأما عالم الشهادة:** فهو ذلك العالم المحسوس الذى تقع موضوعاته فى نطاق وحدود الزمان والمكان، ومن ثم فللعقل أن يبحث فيه ويصل إلى حقائقه، ومن هنا : فحقائق عالم الغيب لا تناقش ولا يتناولها العقل بل يسلم بها، ويقتصر دور العقل حيالها على التصنيف، والتقسيم، والتبويب، والتقنين حتى يتم الوصول إلى حقيقة عامة كاملة، ومتوازنة، ومتناسقة، وغير منافية للعقل، والمنطق. وجملة القول هنا أن العقل الإنسانى لا يعتبر فى مستوى الوحى، وأن التأويل العقلى يكون فى عالم المحسوسات.

وانطلاقاً مما سبق فهناك المعرفة بالوحى، والمعرفة بالعقل، فلا نقبل على القرآن بغية البحث فيه عن أدلة لإبطال آراء الخصم، ومن ثم الانحراف عن إدراك الحقيقة القرآنية فى ذاتها . ذلك أن الحقيقة القرآنية هى المعيار الذى توزن به مسائل المذاهب والنظريات والفلسفات الأخرى مادمنا فى نطاق فكر إسلامى خالص، وبالتالى فإن معرفة الحقيقة تكون كاملة ومباشرة من القرآن والسنة بعكس الفكر البشرى الذى يتدرج ببطء وينتقل من نقيض إلى نقيض ولا يعرف الحقيقة دفعة واحدة. بل والانتهاء فى النهاية إلى اللا اتفاق.

خامساً : وإلى جانب كل ما سبق : إخلاص النية وسلامة القصد، بالتنزه عن الهوى والتحيز والتعصب القومى أو العقدى أو غير ذلك مما يقف حاجزاً بين الإنسان وبين إدراك الحقيقة المنشودة، وهذه القاعدة التى تقوم على التجرد لله بغية معرفة الحق هى أولى القواعد وأحقها بالالتزام. وأخيراً: تحدونا روح الإسلام الخالدة،وتلك الفطرة التى أودع بها الله فى نفوسنا عند استنباطنا لمبدأ الشرعية فى الإسلام من مقدماته الأولى : الكتاب والسنة.

- الفصل الأول :-

" موقع مبدأ الشرعية من حلول المشكلة السياسية"

ونتناول هذا الفصل من خلال المباحث التالية:-

-المبحث الأول : -

وفيه نتناول : التعريف بالمشكلة السياسية، وأبرز الحلول التى عرفها الفكر السياسى بصددها، مع الإشارة إلى ظهور مبدأ الشرعية فى الغرب (على يد «مونتسكيو»).

-المبحث الثاني :-

وفيه نتناول :-

أولاً : أهمية مبدأ الشرعية بصفة عامة كحل من هذه الحلول، مع الإشارة إلى أهميته فى الغرب.

وثانياً : أهمية مبدأ الشرعية فى الإسلام ، وكذلك التعريف بمبدأ الشرعية فى الإسلام.



- المبحث الأول :-

" التعريف بالمشكلة السياسية وبأبرز الحلول التي عرفها الفكر السياسي بصددها" :-

- أولاً : التعريف بالمشكلة السياسية :-

ينطلق صلب المشكلة السياسية من أنه ما من إنسان إلا وفيه - وبطبعه - درجة من الرغبة في التسلط على الآخرين، وأن تولى السلطة بما يتضمنه من احتكار لأدوات العنف يهيئ للتدلي بتلك الرغبة إلى التعسف في استعمال السلطة، بل وإلى الانحراف بها. ومن هنا تبرز المشكلة السياسية بمضمون قوامه: «ماهي الوسائل التي لو اتبعت لحالت دون ذلك التدلي إلى التعسف» ؟(١).

وتفصيل ذلك يقتضى البدء باستعراض تلك الحقيقة التي كشف عنها النظريون المعاصرون - بالعلم التجريبي - في مجال السياسة، بدءاً من مقولة «لأرسطو» الفيلسوف اليوناني القديم الذى قدم لتلك الحقيقة صيغة فلسفية اعتبرت من مسلمات المعرفة السياسية، فقال : «**بأن الإنسان كائن سياسي بطبعه**» ، في معنى أن الإنسان يظهر على غيره من الكائنات بأنه كائن سياسي، ومن ثم فإن الإنسان معد بطبيعته لكي يعيش في مجتمع سياسي. وهذه الفكرة التي قدمها «أرسطو» راحت من بعده تتخذ كمقدمة لكل الدراسات في مجال المعرفة السياسية على مدى العصور، باعتبارها من مسلمات المعرفة السياسية (كما تقدم)، ودون محاولة تمحيصها من أحد تمحيصاً علمياً، إلى أن جاء علماء السياسة التجريبيون المعاصرون، وباستخدامهم للملاحظة والتجريب راحوا يحللون كينونة الإنسان تحليلاً تجريبياً ليكشفوا عن حقيقة السياسة فيه ليتخذوها منطلقاً - أو إن شئنا

---

(١) راجع بشأن تعريف المشكلة السياسية : د. محمد طه بدوى ، المرجع السابق، ص ٩٣.

معياراً- لفرز الظواهر السياسية عن غيرها من الظواهر الاجتماعية، وقد تبين لهؤلاء العلماء التجريبيين المعاصرين أنه ما من إنسان (على مستوي الإنسانية قاطبة) إلا ولديه - بطبعه - درجة من الاستعداد للطاعة، وفى نفس الوقت درجة من الرغبة فى السيطرة على الآخرين، ولقد اتفق علماء السياسة التجريبيون المعاصرون على تسمية هذين المتناقضين المجتمعين فى الإنسان «بعلاقة الأمر والطاعة» واتفقوا على تسمية تلك العلاقة: «علاقة الأمر والطاعة» اصطلاحياً «بجوهر السياسة فى الإنسان». إنه الجوهر الذى تنبعث عنه الظواهر السياسية قاطبة(١).

وهكذا تكون مسلمة «أرسطو» قد انتقلت من خلال تحليل علماء السياسة التجريبيون المعاصرون (المتقدم) من عالم البديهيات (مجال الفلسفة) إلى مجال العلم التجريبى، ولكى تمثل حقيقة علمية. هذا ولقد راح علماء السياسة التجريبيون المعاصرون يصفون كل الظواهر الاجتماعية التى تأتى معبرة عن ذلك الجوهر فى الإنسان بأنها ظواهر سياسية، ومن ثم فإن ذلك الجوهر هو معيار التمييز بين الظواهر السياسية وبين غيرها من الظواهر الاجتماعية.

إن ذلك الجوهر (جوهر السياسة فى الإنسان) كامن فى الإنسان ذاته، وهو خاصة من خواصه خالدة بخلوده، وبمجرد قيام مجتمع بشرى فإن ذلك الجوهر يؤدى بالإنسان إلى عالم قوامه: علاقات تميز بين الآمر والمطيع داخل المجتمع السياسى فينقسم المجتمع حتماً إلى حاكمين ومحكومين، وهذه الظاهرة الحتمية التى تأتى تعبيراً عن ذلك الجوهر فى الإنسان تسمى بظاهرة «التميز السياسى». ففى شأن علاقة الأمر والطاعة، استدعى الطبع السياسى فى الإنسان تميزاً داخل المجتمعات البشرية قاطبة

---

(١) راجع فيما تقدم: نفس المرجع السابق، ص ٢٣.

وأبدياً بين آمر ومطيع، وليس من إنسان ما يستطيع أن يفلت فى تلك المجتمعات من الانتماء إلى فئة من هاتين الفئتين : «آمر» أو «مطيع» - أو إن شئنا حاكم أو محكوم . فالحاكم لديه درجة من الرغبة فى السيطرة على الآخرين أقوى من درجة الاستعداد للطاعة (وهذا استعداد فطرى)، والذين يمتثلون على درجة من الاستعداد للطاعة أقوى من درجة الاستعداد للسيطرة.

وهؤلاء الذين يحكمون لكي يتحقق لهم قيادة الآخرين (أى حمل الآخرين على الامتثال لهم) لابد أن يجمعوا فى أيديهم أدوات قمع مادية يحتكرونها (أى يجردون الآخرين منها) وبالتالى يتخذونها أداة لحمل الآخرين (المحكومين) على الالتزام بأوامرهم، إنها ظاهرة « السلطة السياسية: phénoméne de pouvoir politique » والتى تعنى (كما تقدم)من حيث هى حدث اجتماعى: الاحتكار الفعلى لأدوات العنف من جانب قلة وحمل الآخرين على الالتزام بأوامرهم لتحقيق المجتمع الهادئ فى الداخل ولتحقيق الأمن فى الخارج: من هنا فالسلطة السياسية كظاهرة اجتماعية لها جانبان : جانب مادى وهو الاحتكار الفعلى لأدوات العنف فى المجتمع. وجانب قيمى هو تمثل ضميرى لهذا الاحتكار على أنه أداة لتحقيق الانسجام الاجتماعى والمجتمع الهادئ. وفى هذا تنويه بعنصر الشرعية فى السلطة(١).

هذا وبصدد ظاهرة «السلطة السياسية» ثمة مشكلة لابد وأن تثار، وهى أن السلطة السياسية فى المجتمعات الإنسانية حتمية وضرورة(٢)، فهى حتمية لأنها تنبعث عن جوهر السياسة فى الإنسان. ذلك الجوهر

(١) راجع فيما تقدم بشأن الظواهر السياسية : نفس المرجع السابق، من ص ٢٣ إلى ص ٤٠.

(٢) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن ارجع إلى : جورج بالانديه، الأنثروبولوجيا السياسية، مركز الإنماء القومى ببيروت، ١٩٨٦، ص ٣٦.

القابع فى النفس البشرية، وهى ضرورة اجتماعية، يقتضيها قيام المجتمعات الإنسانية وقدرتها على الاستمرار. غير أن هذه السلطة قد تجاوز مقتضيات خيريتها بأن ينطلق القائمون عليها بما أوتوا من احتكار لأدوات العنف إلى الاستبداد المحطم كبديل للقوة الخيرة. وهنا تظهر المشكلة السياسية بمضمون قوامه: ما هى الوسائل التى لو اتبعت لوقفت قوة السلطة السياسية عند خيريتها؟(١) (كما تقدم).

إن الأصل فى السلطة السياسية أن من يقوم عليها يتدلى بها إلى الاستبداد، فمن الثابت بالملاحظة الطويلة (كحقيقة علمية) أنه ما من إنسان يتولى سلطة إلا ولديه درجة من الاستعداد الفطرى للتدلى بها إلى الاستبداد، ومن ثم إلى التعسف بها وإخراجها عن خيريتها. وما ذلك إلا استجابة إلى هذا الاستعداد الفطرى للإنسان بما ينطوى عليه من رغبة فى مزيد من السيطرة - بحكم طبيعته، وكما يردد التجريبيون **«أن السلطة مفسدة وأن السلطة المطلقة مفسدة مطلقة للقائم عليها»(٢)**.تلك هى المشكلة: مشكلة التناقض بين السلطة كحتم اجتماعى ، وبين استعداد القائم عليها إلى الاستبداد. إنها مشكلة تثيرها طبيعة عالم السياسة، ولأنها كذلك فهى مشكلة المعرفة السياسية على إطلاقها.

- ثانياً :أبرز الحلول التي عرفها الفكر السياسي بصدد المشكلة السياسية:-

وهكذا فإن تلك الحقائق التى كشف عنها العلم التجريبى (الإنسان كائن سياسى بطبعه - السلطة مفسدة - رغبة الإنسان فى التسلط) هى التى أثارت المشكلة السياسية على النحو المتقدم. أما عن المشكلة السياسية كموضوع فإنها تقع - وفى جملتها- فى مجال الفلسفة السياسية. إن المشكلة السياسية - رغم أنها تحتل مكانة مرموقة فى الدراسات السياسية -

(١) انظر : د. محمد طه بدوى : المرجع السابق، ص ٩٣.

(٢) نفس المرجع السابق ص ١٣٢.

تقع برمتها في مجال «ما يجب أن يكون»، ومن ثم تكون من شأن الفلسفة السياسية، وفن التنظيم السياسي. ذلك أن مضمون المشكلة السياسية يتمثل (كما تقدم) في سؤال قوامه: ماهي الوسائل التي لو اتبعت لحالت دون التدلي بالقائمين على السلطة إلى الاستبداد؟»ومن ثم فنحن بصدد اختيار وسائل لتحقيق ما يجب أن يكون. ومن هنا فإن النظم السياسية المعاصرة جاءت كلها كحل لهذه المشكلة السياسية. ومن هنا أيضاً فإن الفكر السياسي يكاد يتمثل كله في تاريخ للحلول التي قدمت لهذه المشكلة.

إن موضوع كل الفلسفات السياسية في أي عصر من العصور هو محاولة لتقديم حل لهذه المشكلة. فالفكر اليوناني (كما سيأتي) تصور لهذه المشكلة حلاً، وكان بذلك أول فكر اشتغل بهذه القضية. وفي العصر الوسيط نجد أن الرسالات السماوية: المسيحية والإسلام - كان من بين المسائل التي عنيت بها تقديم حلول لهذه المشكلة، ففي المسيحية يسند إلى السيد المسيح (عليه السلام) عبارة قالها، فقدم بها حلاً لهذه المشكلة عن طريق فصله السياسة عن الدين: «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»(١). لكن تطور الفكر الكنسي بعد ذلك جعله يقدم حلولاً للمشكلة السياسية كما سيأتي أيضاً. والإسلام كذلك عني بتقديم حلول لهذه المشكلة، لكنها حلول من طراز جديد لم يعرفه الفكر الإنساني من قبل كما سيأتي ذلك تفصيلاً في حينه. وفي العصور الحديثة - في الغرب - فإن الفلسفات السياسية للقرنين السابع عشر والثامن عشر راح الغربيون يرتبطون بها في نظمهم الحالية (نظمهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية)، وكل هذه الفلسفات الغربية الحديثة في مجملها تدور حول تقديم حل

---

(١) إنجيل متى : الإصحاح ٢٢ ، آية ٢١.

لهذه المشكلة، وفي مقدمة هذه الحلول «مبدأ الشرعية» عند «مونتسكيو». هذا وتتمثل المشكلة السياسية في المعرفة السياسية المعاصرة فيما يعرف بظاهرة التناقض بين السلطة والحرية، كما أن حل المشكلة السياسية في أيامنا قد راح يتمثل في النظم السياسية القائمة الآن حيث تقوم هذه النظم على إعمال فلسفات جاءت أصلاً كحلول للمشكلة السياسية .

- معايير حلول المشكلة السياسية(١):-

هذا ولكي نقف على هذه الحلول المتعددة مع تباين الفلسفات والعصور، نُضع تلك الحلول المختلفة باختلاف الزمان والمكان في قالب يعمق الفكرة وييسر الأمر، وذلك بتجميع كل هذه الحلول في معيارين رئيسيين هما : المعيار العددى (الكمى)، والمعيار الكيفي. في معنى أن ثمة حلولاً للمشكلة السياسية لجأت لحلها إلى الكم، ومجموعة من حلول أخرى لجأت في حلها للمشكلة السياسية إلى الكيف دون الكم - أي أن الذين ينتمون إلى معيار الكم يرون في تعدد القائمين على السلطة ضمانة لعدم التدلي إلى الاستبداد . بينما القائلون بالكيف لا يعلقون أهمية على عدد الحاكمين وإنما يؤكدون على الكيف (أي على كيفية ممارسة القائمين على السلطة لمظاهرها) ، ومن ثم فالكم - عندهم - لا يعني شيئاً فهم يرون أن الضمانة الفعالة لعدم التدلي إلى الاستبداد تتمثل في ممارسة مظاهر السلطة على نحو لا يهيئ للاستبداد بصرف النظر عن عدد القائمين عليها. وفيما يلي معالجة لهذين المعيارين الرئيسيين كل على حدة بجانب تصنيفات تحتيه في إطار كل معيار منهما:-

---

(١) راجع بصدد تلك المعايير بصفة عامة : د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، من ص ٩٤ إلى ص ١٢٢.

(١) المعيار العددى :-

وهذا المعيار العددى هو من تصور الفكر اليونانى القديم الذى عالج المشكلة السياسية فى إطار «المعيار العددى» للكيان العضوي للسلطة السياسية - أى لهؤلاء الذين يتولون السلطة فى المجتمع(١)، ومن ثم راح اليونانيون يتمثلون «الضمانة» لعدم التدلى إلى الاستبداد فى هذا المعيار العددى الذى هو من تصورهم.

-سند المعيار العددى فى التصور اليونانى :-

ويتمثل سند المعيار العددى فى التصور اليونانى فى مفهومين أساسيين هما : مفهوم « المدينة» (والتى كانت تمثل آنذاك المجتمع السياسى عند اليونان)، ومفهوم «الدستور». ولقد كان المفهوم اليونانى «للمدينة» يتمثل فى النظر إلى هذه المدينة على أنها جمع من مواطنين(٢)، متباينى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية (فالبعض حكيم أو مزارع أو محارب أو حرفى..) ولكنهم يشتركون فى إدارة شئون المدينة على نحو متناسب - أى بنسب تستقيم مع أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية هذه(٣). وهذا التصور اليونانى للمدينة نفسه سيؤدى بالضرورة إلى سلطة سياسية، حيث يقتصر الأمر طبقاً لذلك المفهوم على أن يكون القائم عليها عدداً يهيئ إلى تلك المشاركة لتلك القوى الاقتصادية والاجتماعية. بل إن هذه القوى كلها لابد وأن تتمثل فى الخريطة السياسية للمدينة (أى فى السلطة السياسية) - فى معنى أن تكون هناك

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ٩٤.

(٢) ويستبعد من هؤلاء المواطنين : النساء والعبيد وغيرهم، راجع فى هذا الصدد : د. إبراهيم شلبى، تطور الفكر السياسى - دراسة تأصيلية لفكرة الديموقراطية فى الحضارات القديمة، الدار الجامعية ببيروت ، ١٩٨٥ ، من ص ٧٨ إلى ص ٨١.

(٣) أي تناسب يستقيم مع موقعهم الفعلى فى المجتمع، وأن هذا التناسب يكون للفئات لا لكل فرد على حدة.

مطابقة بين الخريطة السياسية للسلطة فى كيانها العضوى، وبين الكيان الاقتصادى والاجتماعى للمدينة.

ولهذا الاعتبار كان اليونانيون يستخدمون مفهوم «الدستور» استناداً إلى مفهوم «المدينة» – عندهم – فهم يعنون «بالدستور» التناسب المتعين بين مواقع المواطنين على خريطة المشاركة فى إدارة الشئون العامة، وبين مواقعهم الاقتصادية والاجتماعية فى المدينة(١)، أو فى معنى آخر يأتى الكيان السياسى للمدينة اليونانية مفصلاً على واقعها الاقتصادى والاجتماعى.

وتبعاً لذلك فلا سبيل إلى الاستجابة لمفهومى «المدينة» و «الدستور» عند اليونانيين .إلا أن يكون الحل الأمثل – أو على الأدق الحل الذى يستجيب مع هذا التصور اليونانى – هو أن يتعدد القائمون على السلطة، لأنهم إن لم يتعددوا فلابد من أن يؤدى هذا – عندهم – إلى أن ينفرد واحد بالسلطة (وهو بدوره ينتمى إلى فئة دون أخرى)، وحينئذ يضع السلطة فى خدمة مصالح فئته ويهمل مصالح الفئات الأخرى، فيكون فى تصورهم طاغية، مستبداً «Despote»، ويكون الحال كذلك لو كانوا قلة «Oligarchie»، فهذه القلة – عندهم – لا يتسع معها المجال للتعبير عن مصالح كل الفئات المختلفة، ومن ثم تنفرد هذه القلة بالسلطة، وتبعاً لذلك يتيح هذا الأمر لإهمال مصالح الفئات الأخرى. من هنا وحتى

---

(١) من هنا فإن مفهوم الدستور اليونانى مغاير لمفهوم الدستور فى أيامنا، فلفظة الدستور فى أيامنا تشير إلى مجموعة القواعد الوضعية المسبقة (بصرف النظر عن مصدرها مدون أو عرفى) التي تنظم هيكل المؤسسات السياسية للمجتمع، ومن ثم هيكل السلطة السياسية العضوى والوظيفى، كما تنظم العلاقة بين هذه السلطة حين تتحرك تجاه المواطنين. انظر : د. محمد طه بدوى ، المرجع السابق، ص ٦٢.

يستجاب لمفهومي «المدينة» و «الدستور» - سدا المعيار العددى عند اليونانيين القدماء فلابد من التناسب بين الواقع الاقتصادى والاجتماعى للمدينة، وبين هيكل السلطة، ومن ثم فلابد من التعدد للقائمين على السلطة لتحقيق هذا التناسب، فكان ما نسميه «بالمعيار العددى اليونانى» الذى جاء كحل للمشكلة السياسية والدى قدمه الفكر اليونانى(١).

من هنا جاء التصور اليونانى لأنواع الحكومات (تصنيف الحكومات) ارتباطاً «بمعيار العدد» وانطلاقاً من واقع المجتمعات، إنها أرستقراطية أو ديموقراطية تبعاً لعدد المسئولين عن إدارة الشئون العامة، قلة أو كثرة، وتعبيراً عن مواقعهم الاقتصادية والاجتماعية، ملاكاً ذوى عراقة أو حرفيين من الدهماء وهكذا(٢) وانطلاقاً من هذا المعيار العددى أيضاً كان الخلط واضحاً لدى فلاسفة اليونان بين الحكم الدستورى بالمفهوم المعاصر وبين الحكم لصالح المجموع. إن الفلاسفة اليونانيين على تباين مقدماتهم المنهجية (أفلاطون وهو نموذج للمنهج المثالى بمقدمات ميتافيزيقية، وأرسطو وهو نموذج للمنهج المثالى بمقدمات واقعية....) اتفقوا على أن الحكم الدستورى يعنى الحكم لصالح المجموع، ومن ثم يلتقى الفلاسفة اليونانيون على المعيار العددى كضمانة لعدم التدلى إلى الاستبداد.

وهذا الخلط بين مفهومى الحكم الدستورى والحكم لصالح المجموع يظهر فى فكر «أفلاطون» ففى مدينته الفاضلة التى صورها فى كتابه «الجمهورية» لم ير للمشكلة السياسية حلاً إلا فى أسناد شئون الحكم إلى الفلاسفة تبعاً لكون الفضيلة - عنده - هى المعرفة. إنه الحكم الذى لا حاجة به - عنده - إلى قانون أو عرف أو تقاليد يهتدى بها.هذا

(١) راجع فى هذا الصدد : نفس المرجع السابق، ص ٩٥.

(٢) انظر : المرجع السابق، ص ٩٥، ص ٩٦.

ولقد كان «أرسطو» في تحليله أكثر ارتباطاً بالواقع من أستاذه أفلاطون الذى غالى فى مثاليته بأن قصر الحكم على الفلاسفة، فلقد راح «أرسطو» يرتبط بواقعه ليرى أن أفضل أشكال الحكومات وأقدرها على حل المشكلة السياسية، ومن ثم التى تتفادى الاستبداد السياسى، تلك التى تتمثل فى الحكومة المختلطة – أى تلك الحكومة التى تمثل شتى القوى الاقتصادية والاجتماعية المتباينة فى المدينة، لأنها ستعمل على تحقيق المصلحة المشتركة، فلا تتدلى إلى الاستبداد لصالح فئة دون أخرى، ومن ثم تعدد للقائمين على السلطة. ويظهر الخلط (أيضاً) بين مفهومى الحكم الدستورى والحكم لصالح المجموع فى فكر «أرسطو» حيث كان التمييز – عنده – بين الحكم الدستورى والحكم الاستبدادى، يستند إلى فكرة التمييز بين الحكم لصالح المجموع والحكم لصالح طبقة اجتماعية اقتصادية معينة، ودون أن يعنى بالحكم الدستورى الخضوع لقانون مسبق(١). من هنا فلا مكان فى المفهوم اليونانى القديم للحكم الدستورى، أو لفكرة الدستور المسبق التى أتى بها الإسلام للمرة الأولى فى تاريخ نظم الحكم، والتى لم يعرفها الغرب الحديث إلا فى حدود أضيق، وبعد الإسلام بأكثر من ألف عام كما سيتضح ذلك تفصيلاً فى حينه.

وجملة القول فإن المعيار العددى اليونانى قد بدا لأصحابه أنه أمثل المعايير بصدد حل المشكلة السياسية. هذا ولقد ورّث الفكر اليونانى الغرب هذا التصور (المعيار العددى) فى العصر الوسيط وفى العصر الحديث، ولايزال له بقايا وإن كانت قد تكيفت – أى راحت ترتبط بمعايير كيفية كما سنرى.

---

(١) راجع فيما تقدم : نفس المرجع السابق، ص ٩٦.

-موقف المسيحية من المشكلة السياسية :-

وهنا قبل أن نعرض للمعيار الكيفى، نستعرض فى عجالة موقف المسيحية من المشكلة السياسية. وبداية نشير إلى أن المسيحية فى جملتها لم تأت بتغيير جذرى فى الفكر السياسى، وإنما أضافت تعديلاً محدوداً على ما نادى به الفكر السياسى اليونانى، فالمسيحية لم تخرج عن المعيار **العددى** اليونانى، وإنما راحت تضعه فى قالب دينى دنيوى وذلك من خلال فقهاء الكنيسة.

فانطلاقاً من مقولة السيد المسيح (عليه السلام): «أعطو ما لقيصر لقيصر وما لله لله»(١) أعلن السيد المسيح مولد نظام ازدواج السلطتين: **الزمنية** (وصورتها الآن «الدولة» كصورة أخيرة لتطور المجتمع السياسى) **والدينية** (الكنيسة)، ومن ثم أعلن السيد المسيح موقف المسيحية من المشكلة السياسية بفصل الدين عن الدولة، كما أعلن السيد المسيح شرعية السلطة الزمنية (الدولة) واستقلالها وأوجب طاعتها ونهى عن مقاومتها(٢)، ومن ثم فلا نجد ألبتة أصلاً فى المسيحية لعلاج المشكلة السياسية.

هذا ومع تطور الفكر الكنسى (من بعد السيد المسيح)، راح الفكر الكنسى يقدم حلولاً للمشكلة السياسية من وجهة نظر أصحابه وانطلاقاً من مقدمات مسيحية، فمنذ فجر المسيحية والقديس «بول» يؤكد من جديد على أن كل سلطة تقوم بإرادة الله (٣) وكل من يقاومها يعد مقاوماً

(١) إنجيل متى : الاصحاح ٢٢ ، الآية ٢١.

(٢) راجع فى هذا الصدد : د. محمد طه بدوى، الثورة بين الشرعية والحتمية، المكتب المصرى الحديث، ١٩٧٠، ص٣٣.

(٣) ومن ثم إلغاء لفكرة «الملك الإله» من ناحية ووضع نظرية الحق الإلهى للملك والبابا (ظلا الله فى الأرض) من ناحية أخرى. راجع فى هذا الصدد : جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي ترجمة د. محمد صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات ببيروت ١٩٨٥، ص ١٤٩.

لإرادة الله. ولقد ظل هذا هو فقه الكنيسة الرومانية إلى أن جاء فقهاء الفكر الكنسي في القرن الثامن الميلادي، فراحوا يكيفون قول القديس «بول» كوسيلة من وسائل بسط نفوذ الكنيسة على أثر النزاع الذي أخذ يشتد بين الكنيسة الرومانية والأمراء الزمنيين، فوجدت الكنيسة ضالتها في حق مقاومة الأمير، فالأمير الزمني يراعي القوانين الإلٓهية لأنه يتلقى السلطة من الله . والكنيسة في روما هي المكلفة من قبل الله بالإشراف على مراعاة تلك القوانين، ومن ثم مراقبة سلوك الأمراء ومراعاتهم للقوانين الإلٓهية. ومن هنا صارت هذه الفكرة الجديدة «حق مقاومة الأمير» سلاحاً في يد البابا يشهره كلما استدعت الظروف ذلك في وجه الأمراء . هذا ولم تصل هذه الفكرة الجديدة إلى درجة من الاستقرار تجعلها مذهباً رسمياً للكنيسة في ذلك الوقت، وكان على الكنيسة أن تنتظر القديس «سان توماس الأكويني» لكي يحقق لها ذلك(١).

- توماس الاكويني :(٢)-

إن الفكر الكنسي كما تقدم قدراح يطوع الفكر اليوناني، والقانون الروماني وأعطاهما صبغة تتفق مع العقيدة الدينية الجديدة (المسيحية)، فجاءبما يسمى « القانون الإلٓهي » وألغيت فكرة الملك الإلٓه. ولقد راح «الأكويني» يستوعب فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو بشكل جيد. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كان قد استوعب الديانة المسيحية من خلال أستاذه «أوجاستين»، فخرج بمحاولة فريدة للربط بين الفلسفة اليونانية

---

(١) راجع فيما تقدم: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، من ص ٣٤ إلى ص ٣٦، ولمزيد من التفصيل في هذا الشأن : انظر د. فايز صالح أبو جابر، الفكر السياسي، دار الجبل بيروت، ١٩٨٥، من ص ٢٣ إلى ص ٣٨.

(٢) راجع بصدد الأكويني : د. محمد طه بدوي، المرجع السابق، ص ٣٧. وراجع كذلك : د. إبراهيم شلبي، علم السياسة، دراسة في قواعده الأصولية، وضوابطه النظرية، الدار الجامعية ببيروت ١٩٨٥، ص ٤١ . وكذلك: جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص ١٧٨.

القديمة والقوانين الرومانية والديانة المسيحية.

فعند «الأكويني» أن كل سلطة مصدرها الله، والله لم يخول هذه السلطة مباشرة للحكام وإنما ترك الناس أحراراً في إسنادها لمن يشاءون من الحكام، ومن ثم فالسلطة السياسة - عنده- أمر مدني. وتبعاً لذلك راح «الأكويني» يميز **أولاً**: بين السلطة الجائرة بحكم منشئها (السلطة الغاصبة)، وثانياً: بين الجور الذى يقع نتيجة لطريقة استعمال السلطة. ففي الحالة الأولى: «السلطة الغاصبة» لا طاعة لها لكونها سلطة غير شرعية، ثم لم يترك «الأكويني» هذا المبدأ على إطلاقه بل راح يقيده بقيد يحد من غلوائه، فقال بأن هذه الحكومة الغاصبة (**غير الشرعية**) إن تمتعت بالرضا فيما بعد فلها الطاعة، ومن ثم ففى حالة عدم حصولها على رضا الشعب تعد مقاومة هذه السلطة الغاصبة مشروعة. **وفى الحالة الثانية**: (حالة تعسف الأمير في استعمال السلطة) يبدو أمام الأكويني أمران: **الأمر الأول**: أن يجاوز الأمير حقوقه الممنوحة له من قبل الله، وهنا يسقط الأكويني عن الرعايا واجب الطاعة ويكتفي بمقاومة سلبية لا تصل بحال إلى حد الثورة. **الأمر الثاني** : أن يأمر الأمير بأعمال مخالفة للقوانين الإلهية: وهنا فإن المقاومة بهذا الشأن تصبح مقاومة إيجابية وهي مقاومة مشروعة ضد الحكومة التى تعمل - على حد قوله- لصالح الحاكم لا للصالح العام، وهذه العبارة الأخيرة تعرقل إلى حد كبير مزاولة حق المقاومة (الذى يصل إلى شرعية الثورة) في الحالة السالفة، فهنا يشترط «الأكويني» شرطين لقيام الثورة: **أولهما** : أن هذه المقاومة لا تنبع من فئة واحدة بل من المجتمع ككل فلا تتم حتى تقنع هذه الفئة باقي فئات المجتمع وفى هذا حفظ لتوازن المجتمع. **ثانيهما** : أن المنظمين لهذه المقاومة والمتحمسين لها يكونون مسئولين أمام المجتمع بهذه المقاومة، وما يترتب عليها من نتائج، ومن ثم فلا تصح الثورة لو كانت بخسارة تعادل أو تفوق بقاء الحاكم الطاغية (غير الشرعي).

وجملة القول بشأن أفكار القديس «توماس الأكويني» فإنها أفكار شديدة المحافظة، شديدة الحرص على النظام وبعيدة كل البعد عن تحبيذ الثورات.

هذا ولقد أضحى هذا المبدأ الأساسي للقديس «توماس الأكويني»، والذى ينحصر فى وجوب احترام النظام القائم هو مذهب الكنيسة الكاثوليكية من بعد «الأكويني»، وظل يتردد فى الفكر الكنسى على مر العصور، وحتى فى القرن التاسع عشر نرى آنذاك البابوات وهم يصبون لعناتهم على كل ثورة شعبية أو تحررية على السواء، إلى حد أن «بيردو» الفرنسى (المعاصر) كاد يتشكك فيما إذا كانت الكنيسة قد اعترفت للمسيحيين بحق الثورة، على الأتراك المسلمين الغاصبين فى نظرها(١).

وانطلاقاً مما سبق نستطيع أن نقطع بأن رأى الكنيسة الكاثوليكية وسلوكها ينحصر فى تحريم المقاومة للحكومات أياً كان شكلها - وما إذا كانت شرعية أو غير شرعية - تحريماً لا يتسرب إليه الشك. على أن الفقه الكاثوليكي لا يحرم نفسه تصور استثناءات لهذا المبدأ، ولكنه يقدم على ذلك بحذر شديد وحيطة بالغة فراح يضيق الخناق من وراء مطلبه بتوفر شروط لاعتبار حق المقاومة مشروعاً تجاه الحكومات الغاصبة (غير الشرعية)(٢).

وحتى بالنسبة لقادة الإصلاح الدينى الأول (لوثر - كلفن) اللذان قادا حركة تحرير الفكر من تعاليم الكنيسة فى الميدان الدينى دون السياسى. فإن «لوثر» ذهب فى تحريم المقاومة (حتى بالنسبة للحكومات غير الشرعية) إلى أبعد مما ذهب إليه السلوك والفقه الكاثوليكى، فهو يرى الثورة عصياناً لله وتجاوزاً لحدود العباد لأن الله وحده هو الذى يملك فصم

---

(١) راجع فى هذا الصدد : د. محمد طه بدوى، نفس المرجع السابق، من ص ٤٠ إلى ص ٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٢.

الرابطة بين الأمير والرعايا . وذهب« كلفن» إلى ما ذهب إليه«لوثر»فعنده - واجب الطاعة مطلق حتى إزاء الحكام الطغاة (غير الشرعيين)(١)

وجملة القول هنا : إن المسيحية لم تأت بجديد بصدد حل المشكلة السياسية ومن ثم لم تخرج عن المعيار العددى اليونانى، وإنما وُضع ذلك المعيار فى قالب دينى دنيوى من خلال فقهاء الكنيسة. بل وظل الغرب كله مرتبطاً بالمعيار العددى اليونانى عند تقديمه حلول للمشكلة السياسية، ولم يخرج الغرب من ارتباطه بمعيار العدد اليونانى إلا من ثنايا كتابات «مونتسكيو» الفرنسى فى القرن الثامن عشر كما سيأتى ذلك تفصيلاً في موضعه.

وهكذا ظلت المشكلة السياسية مرتبطة بذلك المعيار العددي اليوناني وتعالج في إطاره، حتى جاء الإسلام بمعياره الكيفى، ومن ثم بحله لهذه المشكلة متمثلاً فى تقييد القائمين على السلطة فى ممارسة مظاهرها بأحكام وقيـــم القرآن والسنة، ولكى يشكل ذلك معياراً جديداً هو: «معيار الشرعية» كما سيأتي ذلك تفصيلاً فى حينه.

(٢) المعيار الكيفى :-

وهو المعيار الذى لا يقيم وزناً للكم، وإنما يعتمد أساساً على الكيف دون الكم عند معالجته للمشكلة السياسية. هذا ونقوم هنا بتناوله من خلال المعايير الكيفية التالية:-

أولاً : المعيار الإسلامى.

ثانياً : المعيار المونتسكى.

ثالثاً : معيار كل من:« لوك » و « روسو ».

رابعاً : النظم السياسية المعاصرة كحل للمشكلة السياسية.

---

(١) نفس المرجع السابق ص ٤٣، ص ٤٤. وكذلك : جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص ٢٥٦.

أولاً - المعيار الإسلامي :-

يعد الإسلام أول من قدم - على مستوى الثقافات الإنسانية قاطبة - حلاً كيفياً «مزدوجاً» بصدد المشكلة السياسية، ويتمثل ذلك الحل في :-

أولاً : رفض المعيار العددى اليونانى .

ثانياً : مبدأ الشرعية .

وهكذا فإن الإسلام لم يقف فقط عند تصور الكيان العضوي للسلطة السياسية، ويشترط كماً دون الكيف حال المعيار العددى اليونانى، بل راح الإسلام يتجاوز ذلك« المعيار **العضوى**» إلى معيار جديد هو «المعيار **الوظيفى**». ذلك أن الإسلام بصدد تصوره للكيان العضوى للسلطة (عدد القائمين على السلطة) لم ينظر إلى كونهم قلة أو كثرة أو حتي فرداً واحداً، إنما راح يشترط شروطاً (كيفية) يجب أن تتوفر فيمن يقوم على السلطة فى المجتمع، ومن ثم لا يقيم وزناً للكم. هذا وبصدد الكيان الوظيفى للسلطة«المعيار **الوظيفى**» فإن الإسلام قد جاوز المعيار **العضوي** إلى ذلك المعيار **الوظيفى** للسلطة حيث ركز على كيفية ممارسة وظائف السلطة من ثنايا القائمين عليها، لا بوصفهم أصحابها وإنما بوصفهم عمالاً عليها. فالإسلام هو أول من نبه إلى ضرورة سلخ السلطة عن أشخاص القائمين عليها، ومن ثم فالشخص القائم على السلطة ليس هو صاحبها، وإنما هو عامل عليها، ويحاسب عليها من ثنايا التزامه بقيم وأحكام النظام السياسى الإسلامى (كما سيأتى ذلك تفصيلاً فى حينه).

من هنا فإن الإسلام قد قدم حلاً مزدوجاً - أو إن شئنا قدم حلين للمشكلة السياسية، والحلان كلاهما قيمى بحت، كيفى صرف .

وفيما يلى نعرض لهذين الحليں اللذين قدمهما الإسلام بصدد المشكلة السياسية :-

- الحل الأول «رفض المعيار العددي اليوناني»:-

وهذا الحل الإسلامى هو حل قيمى عضوى. ذلك أن الإسلام لا يعترف بقيمة الكم البشرى كقيمة بذاتها بل يعتمد بالنسبة للحاكمين على قدرتهم فى تحمل القيام بمظاهر السلطة. فإذ قام الإسلام بالفصل بين السلطة وبين من يمارس مظاهرها راح يبدأ موقفه بصدد القائمين على السلطة من مقدمة عامة ترددت فى أكثر من موضع فى القرآن . ففى القرآن آيات متعددة تنادى بقيمة العلم وبتصدره فى المجتمعات، وفى مقدمة هذه الآيات: **«قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون»** (١) ، فعند الله لا يستوون **«قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث»**(٢) . وهكذا تسقط نهائياً قيمة الكم، فالعبرة فى الإسلام إذن بالكيف دون الكم، وهناك آيات كثيرة على شاكلة هاتين الآيتين منها: **«يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات»** ،(٣) وهذه الآية السابقة تقطع بفضل الذين يعلمون على الذين هم علي غير علم، وأيضاً: **أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً**(٤) ، **«ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم»**(٥) ، **«فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين»**(٦) .....الخ.

من هنا فهذه المقدمات الإسلامية نستطيع أن نستبط منها نتائجها المنطقية، فعندما ننطلق منها لكى نستنبط الحل الأول الذى قدمه الإسلام

---

(١) سورة الزمر، الآية ٩.

(٢) سورة المائدة، الآية ١٠٠ .

(٣) سورة المجادلة، الآية ١١ .

(٤) سورة الفرقان، الآية ٤٤ .

(٥) سورة النساء ، الآية ٨٣

(٦) سورة التوبة، الآية ١٢٢ .

بصدد المشكلة السياسية، نجد أن الإسلام يعنى بالكيف دون بالكم، وأن المعرفة هى التى تهيئ لصاحبها القيام على شئون الحكم، ومن ثم رفضاً للمعيار العددى اليونانى – من جانب الإسلام– من حيث المبدأ. ومن هنا أيضاً فإن فقهاء «أهل السنة والجماعة» الأوائل قد فهموا الإسلام فى هذا الصدد – على هذا النحو – وفى مقدمة هؤلاء الفقهاء«الماوردى» المتوفى عام ٤٥٠ هـ فى كتابه «الأحكام السلطانية» حيث عرض للمشكلة السياسية انطلاقاً من نفس المقدمة التى بدأنا منها، فاشترط بالنسبة لأطراف عملية انتخاب القائمين على السلطة في المجتمع الإسلامي شروطاً (كما سيأتى)، وبداية ميز هنا بين طرفين هما:أهل الاختيار «أهل الحل والعقد»، والذين يمثلون فى عصرنا المنتخِبين، والطرف الثانى هم أهل الإمامة (المرشحون للقيام على ممارسة مظاهر السلطة والشئون العامة)، وعرض «الماوردى» شروطاً يجب أن تتوفر فى كل من هذين الفريقين (الطرفين)، وهذه الشروط تتصدرها شروط ثلاثة مشتركة بين الفئتين (أهل الاختيار وأهل الإمامة – الناخِبين والمنتخَبين)، وكلها شروط تدور وتجمع على الكيف دون الكم وهى : العدالة – العلم– الرأى والحكمة (كما سيأتى تفصيلاً فى حينه)، ومن ثم فلا مكان ألبتة للكم. هذا ونؤكد هنا على أن هذه الشروط التى وضعها «الماوردى» لم تأت بطريقة تحكمية، وإنما جاءت استنباطاً من الآيات القرآنية السالفة الذكر، وهذا هو شأن فقهاء أهل السنة والجماعة الذين ينحون نحو «الماوردى» فى هذا الشأن، وهم يقطعون بأنه – انطلاقاً من تلك الآيات– «لا مجال ألبتة فى شأن الكيان العضوى لسلطة الأمر وفى شأن ناخِبيهم (بالتعبير العصرى) على السواء للسواد الأعظم لمجرد كونه كثرة. وإنما هذا المجال من شأن ذوى العلم والرأي والحكمة، فليس أهل الاختيار هم – فى الإسلام– من الغوغاء وإنما هم من المؤهلين لحسن الاختيار وهؤلاء قلة فى كل زمان ومكان وأهل الإمامة كذلك من باب أولى».(١)

---

(١) انظر فى هذا الصدد : د. محمد طه بدوى، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٠.



إلى الاستبداد. وموقف الإسلام هنا يتمثل في أن هؤلاء القائمين على السلطة لا يمارسون مظاهر السلطة على هواهم، بل هم محكومون في ممارستهم لمظاهر السلطة بقيم وأحكام النظام السياسي الإسلامي كما صورت في الكتاب والسنة (كما سيأتي ذلك تفصيلاً في حينه) فلا يتدلون إلى الاستبداد. وهذا هو «مبدأ الشرعية» الذي جاء به الإسلام لأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني، والذي عرفه الفكر الغربي فقط في القرن الثامن عشر على يد «مونتسكيو» الفرنسي كما سيأتي. (١)

من هنا فمضمون الحل الثاني الذي قدمه الإسلام «مبدأ الشرعية» مضمون كيفي أيضاً،فالسلطة في الإسلام مقيدة بقيم وأحكام النظام السياسي الإسلامي.والإسلام حينما وضع مبدأ «الطاعة» للقائم على السلطة من جانب المحكومين ، أقر بأن الطاعة فضيلة إسلامية (يثاب عليها المسلم) ـ «ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»(٢) ، فالمجتمع بدون سلطة – ومن ثم بدون طاعة – ليس بمجتمع، بل هي الفوضى، والإسلام يرفض الرذائل وفي مقدمتها جميعاً الفوضى (حيث يعتمد كل فرد على قوته الذاتية) . من هنا جاء الإسلام بمبدأ الطاعة للقائمين على السلطة، لكن الإسلام في نفس الوقت الذي أقر فيه بطاعة القائمين على السلطة، قيد الالتزام بهذه الطاعة من جانب المحكومين بالتزام القائمين على السلطة بقيم وأحكام النظام السياسي الإسلامي، فالأصل في الإسلام أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق – أي أن الطاعة فضيلة ولكنها مرهونة بأن يكون الأمر المكلف به المحكومون من قبل القائمين على السلطة غير خارج عن الكتاب والسنة، فإن خرج هذا الأمر الصادر عن القائمين على السلطة على الكتاب والسنة سقطت الطاعة عن المحكومين، وأصبحوا مكلفين بمقاومة هذه السلطة الجائرة. وهذا هو

(١) هذا مع تحفظ من جانبنا بصدد تصور «مونتسكيو» ومن بعده الغرب لمبدأ الشرعية، نعود إليه في حينه.

(٢) سورة النساء ، الآية ٥٩.

مضمون مبدأ الشرعية فى الإسلام «موضوع دراستنا» والذى سنتناوله تفصيلاً فى حينه.

وجملة القول هنا: إن الإسلام قد قدم حلين للمشكلة السياسية تفرد بهما فى عصره، أولهما : رفض المعيار العددى اليونانى. وثانيهما: مبدأ الشرعية بأبعاده الرائعة فيه والتى ستظهر لنا عندما نتناول مبدأ «الشرعية فى الإسلام» بمضمونه وأبعاده فى التطبيق فيما سيأتى.

-ثانياً: المعيار المونتسكى:-

وهو المعيار الكيفى الثانى الذى قُدم بصدد المشكلة السياسية، والذى نبه إليه الفيلسوف الفرنسى «مونتسكيو»، فى القرن الثامن عشر، فى مؤلفه «روح القوانين L'Esprit des Lois». ومونتسكيو هنا كان شديد الكراهية للاستبداد السياسى، حيث راح فى مؤلفه المتقدم يركز على الوسائل التى لو اتبعت لحالت دون تدلى القائمين على السلطة لذلك الاستبداد(١) ، فقدم بصدد المشكلة السياسية حلين : **أولهما**: فكرة الشرعية، **وثانيهما**: فكرة الفصل بين السلطات، وفيما يلى عرض لهذين الحلين :-

-الحل الأول: «فكرة الشرعية» عند «مونتسكيو» :-

ونشير فى البداية هنا إلى أن التصور اليونانى بصدد حل المشكلة السياسية، كان قد قطع عن تاريخ الفكر السياسى فى الغرب كله وذلك مع انتشار المسيحية، إلى أن بدأ يظهر بوضوح فى الغرب على يد فيلسوف كنسى فى العصر الوسيط هو «توماس الأكوينى» - كما تقدم، وهو الذى تأثر بفلسفة «أرسطو» بالذات، وكان ذلك من ثنايا كتابات فيلسوف

---

(١) انظر :-

-Montesquieu, The Spirit of the laws, Hafner press, New York, 1949.

عربي (أندلسي) سبقه في العصر الوسيط، هو «ابن رشد»، حيث أسهم «ابن رشد» إسهاماً ضخماً في إحياء الفكر اليوناني القديم (مع السابقين عليه من فلاسفة العرب)(١)، فكتب «ابن رشد» تعليقات كثيرة عن«أرسطو»، ثم راحت هذه التعليقات تنتقل إلى الغرب في العصر الوسيط. ولقد كانت كتابات اليونانيين القدماء تُرفض من جانب الكنيسة على اعتبار أنها فلسفات وثنية، وفي البداية رفضت الكنيسة تعليقات «ابن رشد» عن «أرسطو» لكنها سرعان ماراحت تعود إليها وتتقبلها قبولاً حسناً نظراً لما خلعه عليها «ابن رشد» من ربطها «بالله» بدلاً من عالم ما قبل المادة. من هنا راحت الكنيسة تتلقى كتابات «أرسطو» من خلال تعليقات «ابن رشد»، وذلك من ثنايا كتابات القديس «توماس الأكويني»، فراح المعيار العددي اليوناني يعود إلى الظهور مرة أخرى كحل للمشكلة السياسية ويبدو للفلاسفة السياسيين على أنه هو الحل الأمثل للمشكلة السياسية. ولقد ظل الحال على ذلك في الغرب إلى أن جاء الفيلسوف الفرنسي «مونتسكيو» في القرن الثامن عشر في كتابه «روح القوانين»، وبدأ يعرض للمشكلة السياسية انطلاقاً من المعيار العددي اليوناني الذي تردد في كتابات الفلاسفة الغربيين من قبله، ولكنه أخذ على هذا المعيار العددي أنه في حد ذاته لا يحدد حلاً للمشكلة، وذهب «مونتسكيو» إلى أنه لا قيمة للعدد قلة كان أو كثرة، وأن الذي يضع حداً للتدلي إلى الاستبداد - وعلى حد قوله: «بصرف النظر عن العدد» - هو أن يرتبط القائمون على السلطة (قلة أو كثرة) بقانون (بدستور) مسبق، وهذا القانون هو الذي يحكم طريقة ممارستهم لمظاهر السلطة، وتبعاً لذلك يتبع القائمون على السلطة قواعد الدستور فلا يتدلون إلى الاستبداد - أي أنه في ظل نظام قانوني مسبق، يَحكم القائم على السلطة في ممارسته لمظاهر السلطة،

---

(١) أمثال الكندي والفارابي.

ويحكم علاقاته بالمحكومين (ومن ثم قانون مسبق يحتكم إليه الحاكم والمحكوم على قدم المساواة) لامجال للتدلى إلى الاستبداد من جانب القائم على السلطة.

وبالإضافة إلى ما تقدم فقد وضع «مونتسكيو» أساساً لالتزام المحكومين بأوامر الحاكمين، هذا الأساس راح يتمثله فى «مبدأ الشرف» - أي أن المحكومين يلتزمون بأوامر الحاكم ليس انطلاقاً من «الخوف»، بل انطلاقاً من شرف الالتزام بالقانون. بينما فى ظل حكم الطاغية يلتزم المحكومون بقراراته خوفاً من بطشه، ومن هنا يكون «مونتسكيو» قد صور بذلك الأساس المضمون الأول لمبدأ الشرعية فى الغرب.

ومما تقدم فإن الحل الأول الذى قدمه «مونتسكيو» بصدد المشكلة السياسية لا يتمثل ألبتة فى تعدد القائمين على السلطة. ذلك أن المجالس (النيابية) قد تستبد مع كثرة عددها، إن لم يكن هناك قانون مسبق يحكمها، كما يستبد الحاكم فى حالة عدم وجود هذا القانون المسبق، هذا وقد يكون الحاكم فرداً ولا يستبد لأن هناك دستوراً يحتكم إليه فى ممارسته للسلطه ومن فهو حاكم شرعى. لذلك أوضح «مونتسكيو» أن العبرة لديه بالكيف (أى بالاحتكام لدستور مسبق) فأرسى بذلك مبدأً قيمياً كحل للمشكلة السياسية هو «مبدأ الشرعية» ،والذى راحت كل النظم الغربية من بعده، وحتى الآن تبدأ منه، إلى حد أن لفظة"الدولة:state" أضحت تعنى عند الغربيين «السلطة السياسية المقيدة بدستور مسبق» وإذن كل دولة هى دولة القانون، وكل مجتمع سياسى لا تخضع فيه السلطة لقانون مسبق هو ليس بدولة. وهكذا انتهى الأمر فى الغرب إلى أن مبدأ الشرعية الذى صور«مونتسكيو» مضمونه الأول راح يمثل مبدأً أساسياً من مبادئ التنظيم السياسي للنظم الغربية السياسية المعاصرة، وكخاصة من خصائص الدولة الحديثة.

ذلك هو «مبدأ الشرعية» فى الغرب ، أشرنا إليه هنا إشارة عاجلة على أن نعود إليه فى الفصل الأخير من هذه الدراسة لنتناوله بالتفصيل عند مقابلته بمبدأ الشرعية في الإسلام، بمضمونه وبضماناته لنرى أياً من الإسلام والغرب يظهر على الآخر فى هذا الشأن.

- الحل المونتسكى الثانى: «فكرة الفصل بين السلطات» : -

وإذ وضع «مونتسكيو» ذلك التصور لمضمون معيار الشرعية فى الغرب، راح يرتبط بفكرة بدت له كافية كمصل واق من الاستبداد السياسى، ومن ثم كمصل واق لعدم التزام القائمين على السلطة بالدستور المسبق. «إنها فكرته عن توزيع السلطة فى الدولة بين هيئات ثلاث تفادياً لتجميعها فى يد واحدة فتنطلق بها فتدلى إلى الاستبداد، إنها الفكرة التى شاعت من بعده فى عالم السياسة، وراحت تتشكل فى مبدأ من مبادئ التنظيم الدستورى فى الدستور الأمريكى، ثم فى الدساتير الغربية من بعده، هو مبدأ الفصل بين السلطات»(١) كما سيأتى.

من هنا قدم «مونتسكيو» حله الثانى بصدد المشكلة السياسية ، وهو أيضاً من الحلول الكيفية للمشكلة السياسية فى مواجهة المعيار العددى اليونانى القديم. وهذا الحل (المتمثل فى فكرة الفصل بين السلطات) وصل إليه «مونتسكيو» انطلاقاً من كونه نهج منهجاً جديداً فى التحليل السياسى، «فمونتسكيو» هو الذى نبه ولأول مرة بوضوح فى الغرب إلى منهج جديد فى التحليل السياسى، إنه المنهج العلمى التجريبى حيث عدل «مونتسكيو» عن الارتباط النهائى بالمنهج الفلسفى (المثالى) وأكد ذلك فى مصنفه «روح القوانين» بعبارته الخالدة حيث قال: «نحن نتكلم هنا عما

---

(١) انظر : د. محمد طه بدوى، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ١١٦.

هو كائن، لا عما يجب أن يكون»(١)، فاتجه إلى الواقع ليكشف عن طريق الملاحظة خصائص الواقع السياسى، لعله من ثنايا الوقوف على هذه الحقائق العلمية يكشف عن حلول لمشاكل ذلك الواقع حتى تكون حلولاً واقعية.

وبصدد المشكلة السياسية استطاع «مونتسكيو» من ثنايا ملاحظته للواقع، أن يصل إلى مجموعة حقائق علمية، انطلق منها فى تصوير حلول للمشكلة السياسية وهذه الحقائق العلمية التى خلص إليها من ثنايا ملاحظته للواقع، راح يعلن عنها فى كتابه «روح القوانين» حيث قال: - «إن السلطة قوة، وإن ثمة تجربة إنسانية تقطع بأنه ما من إنسان يتولى سلطة إلا ويتعسف في استخدامه لها، ويظل كذلك إلى أن يجد ما يوقفه، وأنه بحكم طبيعة الأشياء لا يوقف القوة إلا القوة».(٢)

وانطلاقاً من هذه الحقائق العلمية التى خلص إليها«مونتسكيو» من الواقع السياسى فى عصره، قال : إنه إذا تجمعت سلطات الدولة فى يد واحدة، فإن هذا من شأنه التهيئة إلى التدلى إلى الاستبداد السياسى، وفى ضوء هذه الحقائق فإن الحل (لعدم تدلى السلطة إلى الاستبداد) يتمثل فى تجزئة هذه القوة (قوة سلطة الدولة) - أى توزيعها على هيئات متعددة، ومن ثم إضعافها، ولكى تقف كل منها كقوة فى مواجهة القوى

(١) فدون مغالاة يعد«مونتسكيو» مؤسس المنهج العلمى التجريبى فى الغرب فى تحليل عالم السياسة،فلقد بدأ من الواقع بالملاحظة ، وقدم تفسيراً علمياً لبعض الظواهر السياسية، ومع نظرته العلمية تلك إلى عالم السياسة فإن تلك النظرة كانت تخفى فى قاعها اتجاهات مثالية ترتبط أكثر ما تكون بأحكام قيمية، فلقد ظل «مونتسكيو» رغم نظرته العلمية تلك عميق الولاء لفكرة «الحكومة الفاضلة» أو فكرة «الأفضل» انظر: المرجع السابق، ص ٢٦٧ . وتجدر الإشارة هنا إلى أن «ابن خلدون» هو أول من نهج فى تاريخ الفكر الإنسانى منهجاً علمياً تجريبياً، كما سيأتى تفصيلاً فى حينه.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ١١٦ .

الأخرى، وعلى حد تعبيره في هذا الصدد : وقف القوة بالقوة. من هنا تصور «مونتسكيو» سلطات الدولة (ومن ثم سلطات قوي السلطة) في سلطات ثلاث هي : التشريع ، والتنفيذ، والقضاء، وهذا التصور (التقسيم) المونتسكي لسلطات الدولة هو الذى راح الغرب يرتبط به حتى الآن.

وهكذا نادى «مونتسكيو» بإسناد سلطات الدولة إلى عدة مؤسسات، كل مؤسسة تختص بواحدة منها، فلا تتجمع هذه السلطات في يد مؤسسة واحدة فتستبد بها - في معنى أن كل مؤسسة من هذه المؤسسات تمثل قوة تقف في وجه القوى الأخرى، إن هي اتجهت إلى الاستبداد، ومن ثم تمثل «مونتسكيو» حل المشكلة السياسية في فكرة «الفصل بين السلطات» كضمانة لعدم تدلى القائمين على السلطة إلى الاستبداد.

هذا ولكون «مونتسكيو» قد نهج منهجاً علمياً في تقديمه حلاً للمشكلة السياسية، فقد بدأ من واقع عصره بالملاحظة مصوراً فروضاً أولية ثلاثة هي كما تقدم : أنه ما من إنسان يتولى سلطة إلا ويتدلى بها إلى الاستبداد، وأن السلطة قوة، وأنه طبقاً لطبيعة الأشياء لا يوقف القوة إلا القوة. ثم عرض «مونتسكيو» تلك الفروض على الواقع من جديد لتحقيق صحتها، حيث أبرم مقارنة بين واقع كل من النظامين الفرنسي والإنجليزى في عصره، فتبين له أن الشعب الإنجليزى يتمتع بالحرية، بينما الشعب الفرنسي ليس كذلك، فراح «مونتسكيو» يتلمس العامل المتغير وراء هذا التباين، وعن طريق المقارنة أيضاً لاحظ أن النظام الإنجليزى (آنذاك) يفصل بين السلطات، فالبرلمان الإنجليزى يقوم على وظيفة التشريع، بينما يقوم الملك على وظيفة التنفيذ، وتخويل كل قوة من القوتين (البرلمان والملك) وسائل التأثير على الأخرى. هذا بينما لا يعرف النظام الفرنسي (آنذاك) هذا الفصل. من هنا وعن طريق المقارنة على هذا النحو، تبين «لمونتسكيو» أن العامل المتغير وراء هذا التباين بين النظامين يتمثل في الالتزام بالفصل بين السلطات من عدمه. وانتهى «مونتسكيو» في هذا الشأن إلى حقيقة علمية تتمثل في

وجود علاقة حتمية بين الفصل بين السلطات وبين ضمانات الحريات، حيث ربط بين الحرية وبين الفصل بين السلطات وجوداً وعدماً. وإذن يتمثل حل المشكلة السياسية - لديه - فى فكرة الفصل بين السلطات، فالمجتمع الذى يفصل بين السلطات لديه حل المشكلة فلا تدلى فيه إلى الاستبداد، والمجتمع الذى ليس لديه فصل بين السلطات لاضمانة للحرية لديه وتظل المشكلة قائمة : الاستعداد للتدلى إلى الاستبداد.

هذا ولقد راحت فكرة «مونتسكيو» هذه(والتى وصل إليها بالتحليل العلمى) ، تُصور فى مبدأ من مبادئ التنظيم السياسى هو «مبدأ الفصل بين السلطات» والذى راح الغرب المعاصر يرتبط به فى دساتيره.(١)

وجملة القول بشأن المعيار المونتسكى هنا: أن «مونتسيكو» بهذين الحلين اللذين قدمهما بصدد المشكلة السياسية: من خلال تصويره لمضمون معيار الشرعية فى الغرب، ومن خلال تقديمه لفكرة الفصل بين السلطات كمصل واق من الاستبداد السياسى، يكون بهذا قد قدم معياراً كيفياً لحل المشكلة السياسية.وتبعاً لذلك لا قيمة - عنده - للكم، فهو يرى فيما قدمه بصدد المشكلة السياسية أن الضمانة لعدم تدلى السلطة إلى الاستبداد يتمثل فى ممارسة مظاهر السلطة على نحو لا يهيئ للاستبداد بصرف النظر عن عدد القائمين على السلطة(٢).

- ثالثاً : معيار كل من «لوك» و «روسو»:-

---

(١) لمزيد من التفصيل بشأن «مبدأ الفصل بين السلطات» انظر: نفس المرجع السابق،ص ١١٨.

(٢) لمزيد من التفصيل بشأن فلسفة «مونتسكيو» بصفة عامة ارجع إلى : جان جاك شوفالييه، مرجع سابق، ص ٤٠٦ وما بعدها.

هذا ومن الحلول التى اقترحت بصدد المشكلة السياسية فى الفكر السياسى الغربى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، « **فكرة سيادة الأمة** » التى تُرد إلى فكر الفيلسوف الإنجليزى «**لوك**» و«**فكرة سيادة الشعب**» التى ترد إلى فكر الفيلسوف الفرنسى «**روسو**»، والفكرتان قدمتا كمعيارين أيديولوجيين، وكحل للمشكلة السياسية.

وهنا تجدر الإشارة إلى بيان مدلول لفظة «السيادة» قبل أن نعرض لفكرتى «سيادة الأمة»، و«سيادة الشعب» لكل من «**لوك**» و «**روسو**»، فلفظة «السيادة» العربية هذه ترجمة للفظة الغربية "Souverainété" ، وهى لفظة فرنسية الأصل راحت تنتقل من الفكر الفرنسى فى القرن السادس عشر إلى لهجات الغرب الجديدة. والذى نحت هذه اللفظة وللمرة الأولى هو الفيلسوف والفقيه القانونى الفرنسى «جان بودان» فى مؤلفه: «الكتب الستة فى الجمهورية: "Les Six Livres de la Republique" (أى فى الدولة) سنة ١٥٧٦»، وقد قصد «بودان» بلفظة « السيادة» أن تكون وصفاً قانونياً – أو إن شئنا مفهوماً قانونياً – لواقع سياسى. هذا الواقع الذى يقوم على القدرة الفعلية على احتكار السلطة، ومن ثم الانفراد باتخاذ القرار السياسى على مستوى المجتمع الكلى، وتبعاً لذلك رفض المشاركة فى اتخاذ هذا القرار داخلياً، ورفض الامتثال لأية سلطة تأتى من خارج المجتمع السياسى بصدد هذا القرار من جانب القائم على السلطة.

ولو تتبعنا الظروف التاريخية لمفهوم «السيادة»، نجد أن «بودان» قد صور هذا المفهوم فى القرن السادس عشر، فى فترة كان الواقع السياسى فى غرب أوربا يتغير من نظام الإقطاع السياسى فى العصر الوسيط إلى واقع جديد قوامه احتكار أمير واحد للقوة على قطعة أرض كبيرة. فطوال العصر الوسيط كان العالم المسيحى فى أوربا تتنازعه سلطتان : سلطة روحية «البابا» وسلطة زمنية « الإمبراطور الرومانى»، فنشأت لذلك ظاهرة ازدواج

السلطة، ثم جاءت ظاهرة أخرى لاحقة تراكمت على هذه الظاهرة، ألا وهى ظاهرة «التفتت السياسى» فى أوربا، ولقد جاءت هذه الظاهرة نتيجة اضمحلال سلطة الإمبراطور الرومانى، حيث مارس كل أمير سلطته على أرضه، فظهر الإقطاع السياسى وصاحبه الإقطاع الاقتصادى، ومن ثم فلم تكن هناك سلطة واحدة تجمع سلطة اتخاذ القرار فى أوربا. من هنا راح بعض الأمراء يكتسبون قوة شيئاً فشيئاً إزاء غيرهم من الإقطاعيين حيث دخلوا فى صراع معهم، وراح كل واحد منهم يجمع كل السلطة فى إقليم معين فى يده على حساب الإقطاعيين الآخرين، حتى انتهى الأمر إلى ظهور ظاهرة سياسية جديدة فى أواخر العصر الوسيط هى ظاهرة «تركيز السلطة فى يد أمير واحد»، أو إن شئنا «ظاهرة الملكية»، حيث تأكد انبساط سلطة الملوك على حساب السلطات الإقطاعية ولقد أصبح الملوك علي درجة من القوة الفعلية مكنتهم من الانفراد بممارسة مظاهر السلطة فى الداخل وفى الخارج، ودون مشاركة من الأمراءالإقطاعيين السابقين فى الداخل أو الامتثال للبابا فى الخارج، فجاءت تبعاً لذلك ظاهرة «الدولة البيروقراطية» بموظفيها وجيشها الدائم وضرائبها المنظمة، حيث جاء الملوك بموظفين يديرون أمور الدولة باسمهم ولحسابهم.

ومع ترسخ هذا الواقع السياسى الجديد، جاء الفيلسوف والفقيه القانونى «بودان» لكى يصف هذا الواقع الجديد فى مفهوم قانونى هو مفهوم «السيادة» والذى يعنى - عنده- الانتهائية فى اتخاذ القرار داخلياً وخارجياً، وأكد على أن هذا المفهوم (القانونى) يعبر عن عنصر رئيسى للدولة، وأنه بدونه لا تكون هناك دولة. هذا ولقد ألصق «بودان» خاصية«السيادة» بالملك، وقال بأنها خاصة من خواصه - أى صفة من صفاته، إلى حد تعبير المؤرخين فى تلك الحقبة عن هذا الوصف «أن الملك إمبراطور فى مملكته» هذا ولئن كان «بودان» قد ألصق صفة «السيادة» بشخص الملك، فإن «السيادة» كوصف قانونى لواقع سياسى

(الدولة) مازال موجوداً حتى الآن، حيث راحت صفة «السيادة» تلتصق بالدولة فى أيامنا(١).

-حل كل من «لوك» و«روسو» بصدد المشكلة السياسية :-

هذا وفى القرنين السابع عشر والثامن عشر فى الغرب كانت سلطات الملوك المطلقة قد وصلت إلى قمتها، وراح الملوك ينفردون بالسلطة فى ممالكهم وتشخص السلطة بأشخاصهم، حيث يمارسون مظاهرها دون الخضوع لنظام ما، فكانت ظاهرة «الاستبداد السياسى» التى انتشرت فى تلك الحقبة. ولقد كان لتلك الظاهرة رد فعل فى الفكر السياسى الغربى الحديث، وخاصة فى فكر القرنين السابع عشر والثامن عشر السياسى لكل من «لوك»، و «روسو»، و «مونتسكيو»، حيث جاء فكرهم لكى يقدم معايير لعدم تدلى الملوك إلى الاستبداد، فكما تقدم أشرنا إلى أن «مونتسكيو» قد قدم حليه للمشكلة السياسية (فكرة الشرعية، وفكرة الفصل بين السلطات)، وذلك فى مواجهة ظاهرة «الاستبداد السياسى» فى مجتمعه. ولقد قدم «لوك» الإنجليزى فلسفة استهدف بها نقل السيادة من الملك إلى الأمة، بينما استهدف «روسو» من وراء فلسفته إسناد السيادة إلى الشعب، ومن ثم سلخ السيادة عن أشخاص الملوك فجاءت فكرة سيادة الأمة من ناحية، وفكرة سيادة الشعب من ناحية أخرى.

- معيار «سيادة الأمة» عند «لوك»:-

---

(١) لمزيد من التفصيل بشأن فلسفة «بودان» ارجع إلى : د. محمد طه بدوى، أمهات الأفكار السياسية الحديثة، دار المعارف١٩٥٨، من ص ٣٠ إلى ص ٣٩. وكذلك: جان جاك شوفالييه، مرجع سابق، ص ٢٨٣.

لقد قدم «لوك» الإنجليزى فى كتابه «الحكومة المدنية» سنة ١٦٩٠ م سنداً عقلياً لتدعيم سلطات البرلمان الإنجليزي فى مواجهة الملك ، فمنذ العصر الوسيط وحتى مجئ «لوك» ، كان هناك صراع بين الملك والبرلمان، فالملك حين جمع السلطة فى يده اقتضى ذلك منه عمل أجهزة جديدة وموظفين دائمين (أى بيروقراطية دائمة)، وجيشاً دائماً. الأمر الذى تطلب منه إنفاقاً ضخماً فاتجه الملك إلى فرض الضرائب على القادرين وهم آنذاك ملاك الأرض (الإقطاعيون)، فرفض هؤلاء الإقطاعيون (وهم أمراء قدامى) دفع الضرائب إلا بقانون من خلال مجلس لهم، ولكى يتولى هذا المجلس مراقبة إنفاق تلك الضرائب، فنشأ مجلس «اللوردات»، باعتباره يمثل قوة من قوي المجتمع البريطاني. وعلى أثر اضمحلال القوة (الثروة) العقارية وازدهار التجارة، انتقلت القوة الاقتصادية إلى البرجوازيين، فاتجه الملك أيضاً إليهم لدفع الضرائب، فرفضوا بدورهم الدفع إلا من ثنايا مجلس آخر يمثلهم يقر الضريبة ويراقب إنفاقها فنشأ «مجلس العموم»،ومن هذين المجلسين معاً (مجلس اللوردات، ومجلس العموم) نشأت هيئة جديدة إلى جانب الملك هى « البرلمان» بهدف إقرار الضرائب ومراقبة إنفاقها، ومن ثم فقد نشأ البرلمان الإنجليزى نشأة مالية.

ولقد راح هذا البرلمان بحكم ما يملكه من ضغوط على الملك يكتسب اختصاصات تشريعية فصار هيئة سياسية بعد أن كانت مهمته تنحصر فى الناحية المالية. ولقد استمر الصراع بين الملك والبرلمان حتى جاءت الثورة الإنجليزية سنة ١٦٨٨ م فتحول ذلك الصراع إلى صراع مسلح بين الملك والبرلمان إلى حد أن البرلمان كان له جيش وانتصر على الملك، وأعدم الملك. وما يهمنا هنا فى هذا الصدد أن مسألة إعدام الملك هذه أثارت مشكلة وهى : هل يجوز إعدام الملك حتى ولو جار؟ وهذه

المشكلة ولدت فكراً سياسياً مناهضاً لكل من «لوك» و «هوبز»، حيث ذهب «لوك» إلى تقديم تبرير عقلى لثورة البرلمان على الملك، بينما ذهب «هوبز» فى كتابه «ليفيثان: Leviathan»(١)إلى تقديم فكر استهدف به تدعيم سلطة الملك فى مواجهة البرلمان(٢).

و «لوك» فى تقديمه لذلك السند العقلى بصدد تدعيم سلطات البرلمان على حساب سلطات الملك، قدم مجموعة من فروض عقلية، بدأها بفرض أن الناس قد عاشوا فى حالة الطبيعة وأنهم كانوا يتمتعون فيها بحقوق طبيعية خالدة تلقوها مباشرة من تلك الطبيعة (لمجرد كونهم آدميين)، وفى مقدمة هذه الحقوق الطبيعية حقا الحرية والملكية. ثم انتقل «لوك» بعد ذلك إلى فرض عقلى ثان قوامه أن الناس تمكيناً لحقوقهم هذه اتفقوا بعقد سياسى فيما بينهم على أن ينزل كل واحد منهم عن جزء من حقوقه الطبيعية إلى طرف فى العقد هو الملك، لكى تتولد له سلطة يتخذها كأداة لحماية ما تبقى من الحقوق الطبيعية فنشأت بذلك سلطة الملك- أو إن شئنا نشأت بذلك السلطة السياسية عند «لوك»، والتى مصدرها العقد والرضا به. من هنا فمصدر سلطة الملك - عند«لوك» - هو رضا المحكومين به، وأن سلطة الملك هذه مرتبطة بوظيفة محددة فى العقد هى حماية الحقوق الطبيعية، فإن أخل الملك بهذه الوظيفة انفسخ العقد وحق للمحكومين الثورة عليه.

وهكذا جاءت فلسفة «لوك» كتبرير فلسفى لثورة البرلمان البريطانى على الملك سنة ١٦٨٨م، فهذه الثورة - عنده - ثورة شرعية على أساس أن الثورة حق شرعى لأفراد المجتمع فى مواجهة الملك إن هو تدلى إلى

(١) وهى لفظة تعنى وحشاً خيالياً ورد فى الكتب الدينية (فى الغرب) على أنه من القوة بحيث لاتدانيه قوة ما على الأرض . انظر : د.محمد طه بدوى ، المرجع السابق ، ص ٤٧.

(٢) لمزيد من التفصيل ارجع إلى : نفس المرجع السابق ، ص ٨٣.

الاستبداد. كذلك وحتى يمكن «لوك» للبرلمان فى مواجهة الملك أسند «السيادة» إلى الأمة (وليس للملك)، ثم راح يسند أخطر الوظائف السياسية وهى «التشريع» إلى البرلمان، حتى إذا ما جاوز الملك حدود سلطته (التنفيذية) حق للبرلمان(ممثل الأمة) الثورة عليه.وهكذا تصور«لوك» حل المشكلة السياسية فى تسويد البرلمان كنائب عن الأمة«وكبديل لسيادة الملوك المطلقة. هذا ولقد راحت فكرة «لوك» هذه عن «سيادة الأمة» تصاغ من بعده فى مبدأ من مبادئ التنظيم السياسى الغربى هو «مبدأ سيادة الأمة»(١).

- **معيار سيادة الشعب عند «روسو»:-**

هذا ولقد جاءت فكرة «روسو» القرنسى « سيادة الشعب» كفكرة صيغت فى التطبيق فى مبدأ من مبادئ التنظيم السياسى أيضاً هو «مبدأ سيادة الشعب»، وذلك فى مواجهة «مبدأ سيادة الأمة» الذى استدعاه فكر « لوك » كما تقدم. ولقد شارك «روسو» فى كتابه «العقد الاجتماعى» سنة ١٧٦٢م «لوك» فكرته عن نشأة الدولة فاستخدم نفس الفروض العقلية البحته التى استخدمها «لوك» فى تفسيره لنشأة المجتمع السياسى بعقد، وبنشأة رضائية. غير أن مضامين هذه الفروض تختلف فيما بينهما، فعند «روسو»: أن هذا العقد السياسي الذى أنشأ السلطة يبرم من خلال تنازل الأفراد عن كل سلطاتهم الطبيعية للكل (وليس لفرد - للملك كما عند لوك) ومن ثم فالسلطة - عند «روسو» - هى سلطة ذلك الكل صاحب السيادة وهذا الكل أعضاؤه مجتمعون هم الشعب، ومتفرقون هم المواطنون بوصفهم مساهمين فى السلطة العامة. ومن هنا ذهب «روسو»

---

(١)انظر : د. محمد طه بدوى . النظام السياسى الإسلامى ، مرجع سابق ، ص ١١٦ . هذا ولمزيد من التفصيل بشأن فلسفة «لوك» ارجع إلى : جان جاك شوفالييه، مرجع سابق، ص ٣٦٨.

إلى إسناد «السيادة» إلى الشعب ككينونة حسية ، وذلك فى مواجهة «الأمة» ككينونة اعتبارية وعرف الشعب بأنه المجموع الحسابى لأفراد المجتمع.

وبصدد إسناد «روسو» السيادة إلى الشعب بدلاً من أن تسند إلى الملوك قال : «إن السيادة لا تتجزأ ولا تنتقل إلى أحد ومن ثم لا تفريط فيها من قبل الشعب، وعبر «روسو» عن ذلك بما أسماه «الإرادة العامة»، والتى هى عنده إما هى بذاتها وإما هى غيرها. إنها إرادة الشعب صاحب السيادة والتى تعبر عن نفسها بالقانون، وتبعاً لذلك فالسلطة – عند «روسو» – وبصرف النظر عن عدد القائمين عليها (قلة أو كثرة)، فهى للشعب صاحب السلطة وصاحب السيادة، ومن ثم فلا تزول عن السلطة من قبل الشعب للحكومة،وتبعاً لذلك فالحكومة عند«روسو» مندوبة عن الشعب وليست نائبة عنه أو ممثلة له. إن الشعب صاحب السلطة هو الذى يعين الحكومة، ويعزلها كلما شاء، وبالتالى فالحكومة ليست إلا مجرد وسيط بين الشعب صاحب السيادة وبين المواطنين ،وهنا تأتى فكرة «سيادة الشعب» «الروسو» كحل للمشكلة السياسية – من وجهة نظره – لكون هذه الفكرة تسلب من القائم على السلطة "السلطة" فلا يتمكن من الاستبداد. وهكذا يتحدد حل المشكلة السياسية عند «روسو» فى أن تكون السيادة الفعلية للشعب.

وهذه الفكرة التى قدمها «روسو» «سيادة الشعب» صيغت – من بعده – فى التطبيق فى مبدأ من مبادئ التنظيم السياسى هو « مبدأ سيادة الشعب» الذى راحت تأخد به النظم الديمقراطية الشعبية، كما فى الإتحاد السوفيتى إلى عهد قريب،منذ سنة ١٩١٧(وبصفة خاصة فى دستور سنة ١٩٣٦)وحتى سنة ١٩٩٠ ،والحق أن فكرة «روسو» هذه «سيادة الشعب» لئن كانت فى ظاهرها تبدو كحل للمشكلة السياسية، إلا أن النظم التى أخذت بها انتهى الأمر لديها إلى

تجميد مظاهر سلطة الشعب في يد حزب واحد، ومن ثم انتهى الأمر في التطبيق في نظم الديمقراطيات الشعبية إلى عكس فكرة «روسو» عن سيادة الشعب(١).

وهكذا انتهى «روسو» إلى ما انتهى إليه «لوك» بشأن تقديم حلول (كيفية) للمشكلة السياسية، بسلب السيادة من القائم على السلطة وإسنادها إما إلى «الأمة» كما في فلسفة «لوك» وإما إلى «الشعب» كما في فلسفة «روسو»، فلا يتدلى القائم على السلطة إلى الاستبداد. وهكذا تصور كل منهما أن في فكرته الضمانة الفعالة لعدم تدلى القائمين على سلطة الأمر إلى الجور، ولكن في التطبيق ظهر افتقار كل من الفكرتين «للوك» و «روسو» إلى تلك الضمانة لعدم التدلى إلى الاستبداد. «فروسو» نفسه انتقد فكرة «لوك» عن سيادة الأمة بأن قال : «إن الشعب الإنجليزى (في ظل النظام النيابى - الذى يأخذ بمبدأ سيادة الأمة) يعتقد أنه حر، ولكنه على العكس فهو ليس حراً إلا أثناء انتخابه لأعضاء البرلمان، حتى إذا ماتم انتخابهم عاد عبداً للبرلمان». بل إن الضمير البريطانى نفسه قد أفرز أمثالاً شعبية في هذا الصدد منها:«أن بريطانيا لا يحكمها المنطق، وإنما يحكمها البرلمان». ذلك أن فكرة «سيادة الأمة» «للوك» قد انتهت في التطبيق إلى النقيض، وهذا ما أبرزه الكثير من المحللين في أعقاب الثورة الفرنسية لعام١٧٨٩م في هذا الصدد، فلقد أبرزوا كيف أن مبدأ سيادة الأمة أدى - في التطبيق - إلى دولة بقوة واحدة مركزية طاحنة يزحف إليها الانتهازيون مجمعين في مجالس نيابية (برلمانات) تتسلط باسم كيان خيالى لا وجود له «الأمة». وهكذا ينتهى الأمر من ثنايا مبدأ سيادة الأمة إلى نقيض ما كان يتصوره «لوك». هذا ولئن كان «روسو» قد انتقد «لوك»

---

(١) راجع تفصيلات ذلك : د. محمد طه بدوى، النظرية السياسية ، مرجع سابق، ص ١٢٨ و ص١٢٩

وفكرته عن «سيادة الأمة» على هذا النحو فإن فكرة «روسو» انتهت إلى نفس مصير فكرة «لوك» وعلى حد تعبير «برتران دى جوفينل»: إن إعلان سيادة الشعب لم يكن له من أثر سوى إحلال ملكة متخيلة هى «الإرادة العامة» محل ملك حي، و«الإرادة العامة» بحكم طبيعتها قاصرة على الدوام لأنها عاجزة عن أن تحكم بنفسها، ومن ثم فهى فى حاجة دائمة إلى من يقوم عليها، وبتعدد القائمين عليها (أعضاء المجالس) وبتتابعهم ينفسح المجال لاحتمال أكبر لتعاقب الانتهازيين من غير المؤهلين للحكم، والذين لا راد لكلمتهم لأنها التعبير عن «الإرادة العامة». والإرادة العامة لا تخطئ ولا تجور. إذ ليس من المتصور أن يقع من الأمة جور على ذاتها».(١)

وجملة القول فى هذا الصدد فإن معايير كل من «لوك» و «روسو» والتى قدمت كحل للمشكلة السياسية فى مواجهة سلطات الملوك حينذاك، ولحساب البرجوازية النامية فيما بعد (كبديل لمبدأ «الحق الإلهى»: سند سيادة الملوك فى العصور الوسطى) قد راحت تصبح فى التطبيق مجرد سند أيديولوجى من غير مضمون موضوعى - نظراً لاستبداد المجالس (التى تقوم عليها البرجوازية النامية)(٢).

- رابعاً: النظم السياسية المعاصرة كحل للمشكلة السياسية:-

وهكذا جاءت معايير حلول المشكلة السياسية فى الغرب الحديث كما تقدم فى فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر على يد كل من «لوك»، و «مونتسكيو»، و «روسو». ولقد راحت أفكار هؤلاء الفلاسفة (فيما بعد) تصاغ فى مبادئ للتنظيم السياسى فى الغرب المعاصر (مبدأ

---

(١) المرجع السابق، ص ١٣٠.

(٢) راجع فيما تقدم: د. محمد طه بدوى، أمهات الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٥. وأيضاً لنفس المؤلف: النظام السياسى الإسلامى، مرجع سابق، ص ١١٦. وأيضاً: جان جاك شوفالييه، المرجع السابق، ص ٤٧٥.

الشرعية - مبدأ سيادة الأمة - مبدأ الفصل بين السلطات) وذلك من ثنايا الإعلانات الثورية (كإعلان الاستقلال الأمريكي سنة ١٧٧٦م، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي سنة ١٧٨٩م، اللذين صدرا على أثر الثورة الأمريكية سنة ١٧٧٦م، والثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م).

ولقد قامت النظم السياسية الغربية المعاصرة على مبادئ التنظيم السياسي تلك، ولكي تكون على ذلك النحو الحل المعاصر للمشكلة السياسية، فالنظم السياسية الغربية المعاصرة بحكم ارتباطها بمبدأ الشرعية، تشترك كلها في التزام القائمين على السلطة فيها بدستور مسبق كضمانة لعدم تدليهم إلى الاستبداد. وبحكم ارتباطها كلها بمبدأ سيادة الأمة، تشترك جميعاً في أن يسود البرلمان كنائب عن الأمة وكبديل لسيادة الملوك المطلقة. وبحكم ارتباط هذه النظم الغربية المعاصرة بمبدأ الفصل بين السلطات تتعدد فيها وظائف الدولة، وتتوزع فيها جميعاً هذه الوظائف على عديد من هيئات حتى لا تحتكر هيئة واحدة كل السلطات فتتدلى إلى الاستبداد.

من هنا فإن النظم السياسية المعاصرة هي في الأصل مجموعة من قواعد عمل، وما ترتكز إليه هذه القواعد من قيم وفلسفات تأتي جميعاً كحل للمشكلة السياسية. وتبعاً لذلك فإن تقويماً صادقاً لنظام سياسي ما يتعين أن يتمثل في تقويم قدرته على تقديم الحلول الفعالة لهذه المشكلة.

وسنجد من خلال هذه الدراسة أن الديمقراطية (النيابية) في الغرب لم تعد قادرة على إقناع النابهين (هناك) باحتكار نفر للسلطة السياسية طيلة فترة النيابة واختصار دور المواطنين على الانتخاب بين الفينة والفينة، وأنهم كما قال «روسو» ليسوا أحراراً إلا عند مزاولتهم لعملية انتخاب أعضاء البرلمان وبعدها ينقلبون عبيداً للبرلمان، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى سنجد أيضاً عدم

وجود ضمانات موضوعية فى التطبيق لعدم تدلى القائمين على السلطة هناك إلى الاستبداد(١). ذلك أن الغرب لم يعرف الشرعية بمدلولها الدقيق (التزام القائمين على السلطة بفلسفات وأيديولوجيات مجتمعهم)، بل عرف الغرب المعاصر فقط المشروعية (التزام القائمين على السلطة بدستور مسبق)، فمنذ «مونتسكيو» وحتى الآن، والغرب يعرف الشرعية على أنها المشروعية، وتبعاً لذلك فإن ضمانات المشروعية تأتى على شاكلتها، فهى ضمانات شكلية غير موضوعية، فالسلطة هى التى تضع الدستور، وهى التى تلتزم به، وإن خرجت عليه تكون هى الحكم على نفسها، ومن ثم فهى الخصم والحكم فى آن واحد. وإلى جانب ذلك كله فإن دساتير النظم السياسية الغربية المعاصرة تحرم وتجرم حق مقاومة الجور (كما سيأتى ذلك تفصيلاً فى حينه)، وسنرى كيف أن الإسلام قد قدم حلاً موضوعياً بصدد المشكلة السياسية (معيار الشرعية) فى المضمون (أى فى الجانب النظرى) والضمانات (فى مجال التطبيق)، فإلى جانب فهمه الدقيق لمضمون الشرعية، لم يحرم الإسلام (أو يجرم) حق المقاومة، وإنما جعل منه حقاً مقدساً للمحكومين في مواجهة السلطة السياسية فى المجتمع الإسلامى، إذا هى خرجت عن شرعيتها.

- المبحث الثاني :-

"أهمية مبدأ الشرعية كحل من حلول المشكلة السياسية"

---

(١) انظر : د. محمد طه بدوى ، النظام السياسى الإسلامى، مرجع سابق، ص ١١٦.

وإذ عرفنا بالحلول التى قدمت بصدد المشكلة السياسية، نأتى هنا إلى بيان أهمية مبدأ الشرعية بالنسبة للحلول الأخرى- بصدد هذه المشكلة السياسية - وبالذات بالنسبة للحلول **الكيفية**(١). فنقوم **أولاً**: ببيان أهمية مبدأ الشرعية بصفة عامة، مع الإشارة إلى أهميته فى الغرب. وثانياً: بيان أهمية مبدأ الشرعية فى الإسلام.

- أولاً: أهمية مبدأ الشرعية بصفة عامة مع الإشارة إلى أهميته فى الغرب:-

وهنا نشير إلى أن مبدأ الشرعية يأتى على قمة الحلول الكيفية التى قدمت بصدد المشكلة السياسية، وذلك لأمرين: **أولهما**: أن مبدأ الشرعية يعد الدعامة الأساسية للدولة الحديثة، وكما تقدم فإن الذى يظهر الدولة عما عداها من صور المجتمع السياسى السابقة عليها، هو تلك الخاصية الكيفية التى تختص بها الدولة وهى خاصية «تنظيم السلطة». الأمر الذى نقل صورة المجتمع السياسى ذى السلطة المشخصة فى شخص الحاكم - والتى يمارسها صاحبها كشأن من شئونه، فلا يخضع فى ممارسته لها لقانون ما - إلى صورة الدولة الحديثة حيث يلتزم القائمون على السلطة بدستور مسبق. إن السلطة فى الدولة الحديثة إذن راحت تنسلخ عن شخص الحاكمين لكى ترتبط فى كيانها العضوى والوظيفى بنظام مسبق تلتزم به فى ذاتها وفى علاقاتها

---

(١) وتجدر الإشارة هنا إلى أن المشكلة السياسية رغم المعايير المتقدمة التى قدمت بصدد حلها، فإن ذلك كله لم يغير من صلبها الذى ينطلق من أنه ما من إنسان إلا وفيه - بطبعه - درجة من الرغبة فى التسلط على الآخرين، وإن تولى السلطة بما يتضمنه من احتكار لأدوات الإكراه المادى فى المجتمع يهيىء للتدلى بتلك الرغبة إلى الاستبداد. ومن ثم تظل السلطة بجوهرها مفسدة للقائم عليها، وتظل السلطة المطلقة مفسدة مطلقة •

بالمحكومين. إنه «نظام الشرعية» الذى يظهر الدولة المعاصرة عما عداها من صور المجتمعات السابقة عليها.

وتنظيم السلطة على هذا النحو يبدو وكأنه أداة المجتمع السياسى - فى صورته هذه - لتفادى استبداد الحاكمين بالسلطة وذلك تبعاً لانسلاخ السلطة عن شخص الحاكم وإسنادها إلى مفهوم الدولة من ناحية. وبإخضاع تلك السلطة للقانون وعلى قدم المساواة مع المحكومين من ناحية أخرى(٢).

ومما تقدم فإن عملية تنظيم السلطة هذه تؤدى إلى ظاهرتين متكاملتين هما: ظاهرة التميز بين السلطة وبين القائمين على مباشرة مظاهرها، وظاهرة خلق «مفهوم الدولة» لكى يكون ركيزة للسلطة وقد انسلخت من أصحابها وليصبح الحاكمون مجرد عمال لها يمارسونها باسم ولحساب الكائن المجرد الجديد «الدولة».وهكذا فإن مولد الدولة يمثل فى نفس الوقت مولد «**نظام الشرعية**»(١). ومن جملة ما تقدم يعد «**مبدأ الشرعية**» الدعامة الأساسية للدولة الحديثة.

ثانيهما: أن مبدأ الشرعية يعد القاعدة الأساسية لمبادئ التنظيم السياسى الأخرى - أو إن شئنا هو جوهر كل تنظيم سياسى. ولتوضيح ذلك فإن الخاصية الرئيسية للدولة هى كما تقدم خاصية «**تنظيم السلطة**» - أى أنه بدون تنظيم السلطة تنظيماً قانونياً مسبقاً لا تكون هناك دولة . من هنا فوثيقة ميلاد الدولة تسطر بالدستور الذى يعنى مجموعة الأحكام المنظمة للسلطة - أى مجموعة القواعد التى تنظم السلطة السياسية فى كيانها العضوي والوظيفى وفى علاقاتها بالمحكومين ، ومن ثم يهيئ لذاتية السلطة إزاء القائمين على مباشرة مظاهرها، ثم مع قيام السلطة الشرعية يأتى توزيع الوظائف والسلطات، وهنا يأتى دور مبادئ التنظيم السياسى الأخرى (مبدأ سيادة الأمة - مبدأ الفصل بين السلطات كما فى الغرب). وتبعاً لذلك فإن مبدأ الشرعية هو

---

(١) انظر د. محمد طه بدوى ، النظرية السياسية، مرجع سابق ، ص٦٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٤.

القاسم المشترك لهذه المبادئ، وهو الإطار العام لكل معايير حل المشكلة السياسية الأخرى. وهذا هو واقعه الآن فى مجال التنظيم السياسى فى الغرب المعاصر، فلا فصل للسلطات مثلاً دون الارتكاز إلى مبدأ الشرعية وإلا فهى توزيع للاستبداد، وبدون مبدأ الشرعية لا قيام كذلك لمبدأ سيادة الأمة، وهكذا فإن مبدأ الشرعية يعد القاعدة الأساسية لمبادئ التنظيم السياسى.

وجملة القول بصدد أهمية مبدأ الشرعية كحل من الحلول التى قدمت بشأن المشكلة السياسية، فإنه يرقى إلى قمة الحلول (الكيفية) التى قدمت بصدد المشكلة السياسية لأنه الإطار العام لكل معايير حل المشكلة السياسية الأخرى، فهو من ناحية يعد الدعامة الأساسية للدولة الحديثة، ومن ناحية أخرى هو جوهر كل تنظيم والدعامة الأصلية لكل مبادئ التنظيم السياسى الأخرى، ومن ثم فهو دعامة النظم السياسية، وهو أساس بقاء النظام السياسى من عدمه.

-ثانياً: أهمية مبدأ الشرعية فى الإسلام:-

لقد قدم الإسلام كما تقدم حلاً مزدوجاً بصدد المشكلة السياسية تفرد به فى عصره، فهو أول من نبه إلى هذا الحل على مستوى الفلسفات السياسية والنظم السياسية قاطبة. فراح **أولاً**: يرفض الحل العددى اليونانى. **وثانياً**: قدم تصويراً دقيقاً لمضمون مبدأ الشرعية الذى لم يعرفه الغرب حتى الآن . هذا وتبدو أهمية مبدأ الشرعية فى الإسلام كحل من الحلول التى قدمت بشأن المشكلة السياسية فيما يلى: -

أولاً : أن الإسلام هو صاحب هذا المبدأ الأصيل . فهو كما تقدم أول من نبه إلى معيار الشرعية من ثنايا تنظيمه للسلطة، وسلخ تلك السلطة عن أشخاص القائمين عليها. وأن هؤلاء القائمين على السلطة محكومون بقيم وأحكام النظام السياسى الإسلامى كما صورت فى الكتاب والسنة.

ثانياً: تبدو أهمية مبدأ الشرعية في الإسلام، فى أن هذا المبدأ يمثل حجر الزاوية فى النظام السياسى الإسلامى، وأن الضمانات التى يضعها الإسلام لعدم تدلى القائم على السلطة إلى الاستبداد، هى أساس أى نظام سياسى إسلامى، فالقائم علي السلطة فى المجتمع الإسلامى يجب أن يلتزم فى قراراته بالقرآن والسنة، وتبعاً لذلك له حق الطاعة من جانب المحكومين. فإن لم يلتزم بالقرآن والسنة فى قراراته سقط عنه حق الطاعة من جانب المحكومين، وحق لهم الامتناع عن الامتثال للقانون الصادر عنه، والخارج عن القيم الإسلامية. وهنا تظهر ضمانات الإسلام الفعالة لمبدأ الشرعية.

ثالثاً: وبصدد أهمية الشرعية فى الإسلام أيضاً، يعد هذا المبدأ الهدف من وراء أى تنظيم سياسى إسلامى، ذلك أن وصف أى نظام سياسى بأنه إسلامى يتوقف على أن يهدف هذا النظام إلى تطبيق هذا المبدأ، الذى يعتبر الدعامة الأساسية للنظام السياسى الإسلامى بل وجوهر كل تنظيم سياسى إسلامى.

وانطلاقاً مما سبق فإن الأصل فى الإسلام أن قيام السلطة واستمرارها، من حيث شرعيتها - أي من حيث التزام المحكومين بطاعتها - مرهون بالتزام القائم عليها بالقرآن والسنة من حيث ما تضمنه القرآن والسنة من مبادئ أساسية وأهداف عليا للمجتمع الإسلامى، ومن حيث تطبيق ما ورد فى القرآن والسنة من أحكام منظمة لعلاقات المجتمع (النظام القانونى الإسلامى).

- التعريف بمبدأ الشرعية فى الإسلام :-

ويأتى تعريفنا هنا لمبدأ الشرعية فى الإسلام لبيان أهميته كحل قدم بصدد المشكلة السياسية بالإضافة لما سبق. فقد ميزنا من قبل بين «الشرعية» و «المشروعية»، وأوضحنا أن مضمون الشرعية هو مضمون سياسى، بينما يأتى مضمون المشروعية كمضمون قانونى، وأشرنا إلى أن الإسلام هو أول من قدم هذا الحل، وأشرنا كذلك إلى ظهور مبدأ الشرعية فى الغرب بعد ذلك بأكثر من ألف عام على يد «مونتسكيو» الفرنسى فى القرن الثامن عشر. وهنا

نشير إلى أن «مونتسكيو» قد عرف الشرعية بأنها «الالتزام من جانب القائم على السلطة بدستور مسبق» وهكذا عرفها الغرب المعاصر، لكن هذا التعريف غير صحيح، لأنه طالما قام النظام القانونى للمجتمع وقامت معه المؤسسات السياسية الرسمية فى إطار أيديولوجية سابقة عليه - أى جاءت تلك المؤسسات إعمالاً لأيديولوجية مجتمع ما، فإن خروج تلك المؤسسات على أيديولوجية مجتمعها يفقدها شرعيتها، ومن ثم يفقدها سبب قيامها. ذلك أن «الشرعية» كما تقدم تقع خارج النظام القانونى - ما وراء القانون، فشرعية السلطة إذن فى قيامها وفى استمرارهامرهون بالتزامها فى نظامها القانونى كله (فى جملته) بأيديولوجية مجتمعها.

من هنا فإن تصور «مونتسكيو» لمبدأ الشرعية جاء تصوراً قانونياً، ولقد أثر بتصوره هذا على المفهوم التقليدى للشرعية فى الغرب المعاصر، فالشرعية إذن فى المفهوم المونتسكى وبالتالى فى مفهوم الفقه التقليدى الغربى تعنى الارتباط بنظام قانونى مسبق من جانب القائم على السلطة، وإلى حد أن هذا الخلط لا يزال قائماً، بل وهناك إصرار على هذا الخلط، فما زال الفقه التقليدى الغربى يرى فى الشرعية نفس مضمون المشروعية، فطالما أن هناك نظاماً قانونياً - ودستوراً مسبقاً - تلتزم به مؤسسات الدولة الرسمية إذن فثمة التزام بالشرعية.

هذا وطالما أن الشرعية فى مدلولها الدقيق تعنى : التزام النظام القانونى كله بالقيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع (وبالتالى فإن الشرعية تتضمن فى باطنها المشروعية) فإنه لا يجوز أن يصدر قانون (أولائحة) أو دستور يتضمن نصاً فيه إهدار لهذه القيم وإلا سيقف فى اتجاه المجتمع نحو المجتمع الأمثل كما صور فى أيديولوجياته، وتبعاً لذلك لكى يعد النظام القانونى نظاماً شرعياً فإنه لايجب أن يخرج عن أيديولوجيات مجتمعه (القيم الأساسية والأهداف العليا لمجتمعه)، ومن هنا فإن الشرعية تدور حول مدى صلاحية السند الذى يرتكز إليه النظام القانونى.

ومن جملة ما سبق يأتى تعريف مبدأ الشرعية فى الإسلام فى صيغة عامة بأنه: التزام القائم على السلطة السياسية، بإقامة مجتمع إسلامى كما صور بالكتاب والسنة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن «الشرعية» و«المشروعية» فى الإسلام يندمجان معاً فى نظام واحد هو «نظام الشرعية» الذى يقع ببعديه الشكلى والموضوعى وبضماناته داخل النظام القانونى الإسلامى. إن النظام القانونى الإسلامى بقواعده وجزاءاته قد صور فى الكتاب والسنة، ولم يقف عند حد القواعد المنظمة لسلوك المسلم وأحواله فى المجتمع الإسلامى بوصفه إنساناً ومواطناً فحسب، وإنما جاوز ذلك إلى تصوير القيم الأساسية والأهداف العليا للدولة الإسلامية، ومن ثم جاعلاً منها جزءاً من النظام القانونى متمتعة تبعاً لذلك بطبيعة قواعده وبطبيعة جزاءاته(١). من هنا فإن خروج القائمين على السلطة فى الدولة الإسلامية على تلك القيم والأهداف لا يختلف فى طبيعته أو فى جزائه عن خروجهم على بقية أحكام النظام القانونى الإسلامى. بل إن هذا الأمر يزداد عمقاً إذا علم أن الهدف النهائى للدولة الإسلامية بشتى مؤسساتها إنما ينحصر فى إقامة مجتمع إسلامى - أى فى مجتمع تحددت معالمه بكل قطاعاته فى الكتاب والسنة، وأن العمل على تحقيق هذا الهدف من جانب القائمين على سلطة الدولة هو على حد تعبير الفقه الإسلامى «شرط ابتداء وشرط بقاء» بالنسبة لولايتهم(٢) - فى معنى أن شرعية السلطة فى الدولة الإسلامية مرهونة فى قيامها وفى استمرارها بالتزامها بالعمل على إعمال النظام القانونى الإسلامى فى جملته دونما تمييز بين أحكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وحاكم، وبين تلك القيم الأساسية والأهداف العليا

---

(١) راجع فيما تقدم : د. محمد طه بدوى، النظام السياسى الإسلامى، مرجع سابق، ص ١٢٥.

(٢) انظر : د. محمد سليم العوا، النظام السياسى للدولة الإسلامية، المكتب المصرى الحديث، ١٩٧٩، ص ١٤٣.

التى وردت فى الكتاب والسنة. وهكذا فإن الإسلام لا يعرف التمييز بين «الشرعية» «والمشروعية» تبعاً لكون الأهداف العليا للمجتمع الإسلامى وقيمه الأساسية قد وردت فى الكتاب والسنة على قدم المساواة من حيث طبيعة الجزاء مع أحكام النظام القانونى الإسلامى. ذلك أن النظام القانونى الإسلامى ليس له فلسفات عقلية سابقة عليه تقبع فيها أهدافه العليا وقيمه الأساسية. بل هو نظام متكامل على ذلك النحو المتقدم. من هنا فإن مضمون الشرعية الجامع - فى الإسلام- هو ضرورة مراعاة السلطة فى الدولة الإسلامية لأحكام النظام القانونى والأهداف العليا على السواء. هذا إلى جانب وجود ضمانة موضوعية للشرعية فى الإسلام تتمثل فى حق مقاومة الجور كحق إيجابى للمسلم فى النظام القانونى الإسلامى وفى نظرية الإسلام السياسية على السواء. بل يجاوز ذلك إلى كونه واجباً عقائدياً(٣).

وهكذا تأتى الشرعية بمدلولها الدقيق وبأبعادها وضماناتها فى الإسلام لتمثل دعامة النظام القانونى ، فهى سبب وجود النظام القانونى الإسلامى من عدمه، وهى معيار الحكم على مدى إسلامية نظام ما، وهل هذا النظام شرعى أم غير شرعى (جائر)، ومن ثم تجب مقاومته على أساس أن الإسلام قد جعل من مقاومة الجور حقاً شرعياً للمواطن المسلم، ومن ثم فلم يترك الإسلام الأمر لأجهزة السلطة لتكون خصماً وحكماً فى نفس الوقت، كما هو الحال فى ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة - كما سيأتى ذلك تفصيلاً فى حينه.

---

(٣) انظر : د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ١٢٥ ،ص ١٢٦.



الفصل الثاني

«أصول مبدأ الشرعية في الإسلام»



-تقديم-

وإذ عرفنا بمبدأ الشرعية فى الإسلام، نقف هنا على أصول هذا المبدأ، حيث نتجه إلى هذه الأصول المتمثلة أساساً فى الكتاب والسنة لنستنبط منها مبدأ الشرعية بأبعاده وضماناته التى حددها وشرعها الإسلام. وهنا يجدر التنبيه منذ البداية إلى التمييز بين النظام السياسى الإسلامى الحق المستمد من الكتاب والسنة، وبين واقع الحكم فى مجتمع إسلامى ما . ويجدر التنبيه كذلك إلى التمييز بين الفكر الإسلامى السياسى - والذى هو جملة ما جاء به القرآن والسنة من أفكار بصدد ممارسة مظاهر السلطة السياسية، وعلاقة القائمين عليها بالمحكومين، وبين المفكرين الإسلاميين، حيث لا يعد المفكر بحكم انتمائه إلى الإسلام مفكراً إسلامياً ،و لا يمثل الإسلام فى كتاباته، إلا بقدر ما يأتى فكره مستجيباً للكتاب والسنة(١).

من هنا فإن استنباط «مبدأ الشرعية فى الإسلام» يقتضى بالدرجة الأولى الانطلاق من مقدمات الإسلام الأولى (الكتاب والسنة). ثم بيان تطبيقات الخلافة الراشدة فى هذا الصدد، وخاصة فى عهد كل من أبى بكر الصديق،وعمر بن الخطاب (رضى الله عنهما)، ثم توضيح التصورات المختلفة فى هذا الصدد بالنسبة للفرق الإسلامية المختلفة وفقهاء كل فرقة عند عرضنا لكل فرقة على حدة، هذا إلى جانب تعليقنا على مدى صحة هذه التصورات أولاً بأول.

وهكذا فإن تناول هذا الفصل« أصول مبدأ الشرعية فى الإسلام» يكون على النحوالتالى:-

---

(١) انظر: د. محمود حلمى ، نظام الحكم الإسلامى، دار الفكر العربى، ١٩٧٠م،من ص ٣ إلى ص ٦.

أولاً: أصول مبدأ الشرعية فى القرآن.

ثانياً: أصول مبدأ الشرعية فى السنة.

ثالثاً : أصول مبدأ الشرعية في سياسة الخلفاء الراشدين.

على أن نتناول فى الفصل التالى (إن شاء الله)، أصول مبدأ الشرعية عند الفرق الإسلامية المختلفة.

-أولاً "أصول مبدا الشرعية في القرآن ":-

وهنا نعرض للتصور القرآنى بصدد مبدأ الشرعية على النحو التالى:-

(١) موقف القرآن من السلطة السياسية:-

وبادئ ذى بدء نشير إلى أن السلطة السياسية فى تطورها اتخذت صوراً تاريخية متباينة، تراكمت على صلبها (المتمثل فى علاقة السيطرة والامتثال) دون أن تمسه، منها صورة السلطة المشخصة، حيث تصبح السلطة فيها من خصائص فرد أو نفر معين لصيقة بذاته، فهو لذلك صاحبها يمارسها باسمه ولحسابه، حال الفراعنة: **«إن فرعون علا فى الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحى نساءهم إنه كان من المفسدين»**(١)، **«ونادى فرعون فى قومه قال ياقوم أليس لى ملك مصر وهذه الأنهار تجرى من تحتى أفلا تبصرون»**(٢)، **«فاستخف قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوماً فاسقين»**(٣)، **«فحشر فنادى. فقال أنا ربكم الأعلى»**(٤)، **«وقال فرعون ياأيها الملأ ما علمت لكم من إله غيرى»**(٥).

---

(١) سورة القصص، آية ٤.

(٢) سورة الزخرف، آية ٥١.

(٣) نفس السورة السابقة، الآية ٥٤.

(٤) سورة النازعات، آية ٢٣، ٢٤.

(٥) سورة القصص، آية ٣٨.

ولقد ظل الحال بشأن «السلطة المشخصة» في شخص الحاكم من الفراعنة إلى الرومان إلى المسيحية، حيث فرض أباطرة الرومان أنفسهم أرباباً من دون الله، كما أن المسيحية لم تأت بجديد بشأن السلطة السياسية المشخصة، فصار الحاكم هو ظل الله في الأرض تتجمع لديه السلطة الدينية والدنيوية تارة، وتارة تصبح تلك السلطة في يد البابا فيمسك بالسلطة الدينية باعتباره هو ظل الله في الأرض ويفوض السلطة الزمنية إلى الملك الزمني. وتبعاً لذلك فإن المسيحية لم تكن إلا تقنيعاً لما كان عليه الأمر قبلها (عند الرومان)، ولم تغير من جوهر السلطة المشخصة شيئاً(١) .ولقد استمر الحال بصدد السلطة المشخصة على ذلك النحو إلى أن جاء الإسلام(ولأول مرة في تاريخ النظم السياسية والثقافات الإنسانية) حيث نادى بضرورة سلخ السلطة عن أشخاص القائمين عليها ، فنقلت بذلك السلطة السياسية – عملاً – من مرحلة (صورة) السلطة المشخصة، إلى مرحلة لم تعهدها النظم السياسية من قبل وهي صورة «السلطة المنظمة» ، كما سيأتي تفصيل ذلك في حينه. هذا ويعني سلخ السلطة عن شخص القائم عليها هنا: أن القائم على السلطة ليس هو صاحبها وإنما هو عامل عليها حيث إن صاحب السلطة الأصيل هو «الله»وهذا ما أكدته كثير من الآيات القرآنية : «**إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه**»(٢) ، «**إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين**»(٣) ، ثم جاء (الله تعالى) صاحب السلطة الأصيل بخليفته في الأرض «**هو الذي**

---

(١) لمزيد من التفصيل في هذا الشأن: ارجع إلى د. محمد طه بدوي، الحرية والمساواة – دراسة تاريخية سياسية، دار الثقافة بالإسكندرية، ١٩٥١، من ص ٣٠ إلى ص ٤٩. وكذلك تاريخ الفكر السياسي لجان جاك شوفالييه، مرجع سابق، من ص ١١٦ إلى ص ٢٢٥.

(٢) سورة يوسف ، آية ٤٠.

(٣) سورة الأنعام ، آية ٥٧.

أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها»(١)، **«إنى جاعل فى الأرض خليفة»**(٢)، وهذا الخليفة (الإنسان)، الذى أخلفه الله تعالى على أرضه، أعطى له السيادة فى الأرض **«ألم تروا أن الله سخر لكم ما فى السماوات وما فى الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة»**(٣)، وفى الوقت نفسه طالبه الله تعالى أن يخضع فى كل أموره له، ومن ثم فعلى الإنسان (خليفة الله فى أرضه) أن يطيع أمر الله وأن ينتهى بنهيه. وهكذا فإن «الإنسان» على الرغم من كونه قد منح السيادة من قِبل الله تعالى على الأرض، إلا أنه مطالب فى الوقت نفسه بالسير فى طريق العبودية« **ومـا خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»**(٤). كذلك فإن الله تعالى لم يترك الإنسان (خليفته على الأرض) وشأنه، بلا منهج يسير عليه، بل شرع له منهجاً متكاملاً هو الإسلام: **«إن الدين عند الله الإسلام»**(٥)، وهذا المنهج إذن ليس من تشريع البشر، بل هو من عند الله جاء عن طريق الوحى (الرسل): **«قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون»**(٦).

هذا وخلافة الإنسان فى الأرض نوعان: خلافة عامة، وخلافة خاصة(٧). وتعنى الخلافة العامة إعمار الأرض: **«ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادى الصالحون»**(٨)، والمقصود هنا بقوله تعالى: **«عبادى الصالحون»** - أى عباد الله (سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين:

---

(١) سورة هود، آية ٦١

(٢) سورة البقرة، آية ٣٠.

(٣) سورة لقمان، آية ٢٠.

(٤) سورة الذاريات، آية ٥٦.

(٥) سورة آل عمران، آية ١٩.

(٦) سورة البقرة ، آية ٣٨.

(٧) انظر :عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، دار المختار الإسلامى، ص ١٨.

(٨) سورة الأنبياء ، آية ١٠٥.

«إن كل من في السماوات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً»(١) القادرين على إعمار الأرض، فهم الذين يستحقون أن يرثوا الأرض طبقاً لقانون البقاء للأصلح «وتلك الأيام نداولها بين الناس»(٢).

أما الخلافة الخاصة فتعني تنظيم علاقات الأمر والطاعة داخل المجتمع. وهنا نؤكد على أن الخلافة - سواء كانت عامة أو خاصة - هي خلافة عن صاحبها الأصيل «الله» فقد قال تعالى: «وهو الذى جعلكم خلائف الأرض»(٣) - أى يخلف بعضكم بعضاً، وأن الأمر في النهاية يعود إلى «الله»: «إنا نحن نرث الأرض ومن عليها وإلينا يرجعون»(٤)، «قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير» (٥)، «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون»(٦)، «الذى له ملك السماوات و الأرض».(٧)

من هنا فإن القرآن ينكر على كل من يدعي من دون الله أنه صاحب السلطة، أو أنه ظل الله فى الأرض مهما بلغ هذا الإنسان من مكانة ورفعة: «ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لى من دون الله»(٨)، «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا

---

(١) سورة مريم، آية ٩٣.

(٢) سورة آل عمران، آية ١٤٠، وراجع في تفسير الآية ١٠٥ من سورة الأنبياء: سعيد حوى، الأساس في التفسير، دار السلام، ١٩٨٥، المجلد السابع، ص ٣٤٩٨.

(٣) سورة الأنعام، آية ١٦٥،

(٤) سورة مريم، آية ٤٠.

(٥) سورة آل عمران، آية ٢٦.

(٦) سورة الزمر، آية ٦٧.

(٧) سورة الفرقان، آية ٢.

(٨) سورة آل عمران، آية ٧٩.

نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله»(١)، «وإذ قال الله ياعيسى بن مريم ءأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلّهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنك أنت علام الغيوب. ما قلت لهم إلا ما أمرتنى به أن اعبدوا الله ربى وربكم وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شئ شهيد»(٢).

(١) السورة السابقة، آية٦٤.

(٢) سورة المائدة: الآيتان ١١٦، ١١٧. وهنا نؤكد على أن الإسلام لا يعرف ذلك النوع من الحكم الذى عرفته أوربا فى العصور الوسطى، وهو ما يسمى «بالثيوقراطية»، ولفظة «الثيوقراطية :Theocracy» هى لفظة يونانية الأصل، تعنى«الحكم الدينى». ولقد شاعت هذه اللفظة بين المجتمعات المسيحية الأوربية فى القرون الوسطى، واستخدمت على أساس تفسيرنشأة الممالك الأوربية آنذاك على أساس دينى، بالقول أن السلطة مصدرها الله، وأن الملوك يختارهم الله مباشرة أو بطريق غير مباشر نتيجة لتوجيه الحوادث والإرادة البشرية توجيهاً من شأنه أن يؤدى إلى هذا الاختيار، وهى النظرية التى عرفت باسم «الحق الإلّهى» أو«التفويض الإلّهى» والتى استند إليها كثير من ملوك أوربا فى القرون الوسطى فى مباشرة الحكم المطلق، على اعتبار أن الملك يستمد سلطته من الله (ومن ثم فهو ظل الله فى الأرض). أما الإسلام فهو لا يعرف هذا النوع من الحكم. ذلك أنه لم يقل بالطبيعة الدينية للسلطة السياسية، ولا بوحدة السلطتين الدينية والزمنية، ولم يعرف قداسة للبشر أو للمؤسسات، ولم يجعل الحاكم ظلاً لله فى الأرض، فالحاكم مستخلف فى الأرض، وليس هو صاحب السلطة بل هو عامل عليها، ويحاسب إن تجاوز حدوده الشرعية، واختياره يتم عن طريق الأمة أو من ينوب عنها (أهل الحل والعقد)، كما لا يعرف الإسلام وساطة بين الله والفرد المؤمن، ولا يعرف سلطة هرمية من رجال الدين. راجع فى هذا الصدد: أحمد عطية الله، القاموس السياسى، دار النهضة العربية بالقاهرة، ١٩٨٠، ص ٤٥٠. وكذلك د. محمد عمارة، الإسلام بين العلمانية والسلطة الدينية، دار ثابت بالقاهرة، ١٩٨٢، ص ٣١، ص ٣٢. وانظر كذلك فى هذا الصدد:-

- Bernard Lewis, The state and Individual in Islamic Society, Unesco, Paris,1982, p.5,6.

وعلى هذا الأساس وضع الله القوانين الواجبة الاتباع تنظيماً لشئون العباد الدينية والدنيوية على السواء:«**ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء**»(١)، «**ما فرطنا في الكتاب من شيء**» (٢)، وتبعاً لذلك تأتي آية:«**ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها**» (٣). ذلك أن هذا الكتاب لم يترك أمراً صغيراً كان أم كبيراً من شئون العباد الدينية أو الدنيوية إلا ونظمه، وهو لذلك يضع حداً فاصلاً بين الذين أذعنوا لقوانين الله وبين من عموا وصموا عنها: «**إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا**»(٤)، «**يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله**»(٥)، «**وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم**»(٦) ويقول القرآن عن الآخرين: «**وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون**»(٧)، «**أفغير الله أبتغي حكماً، وهو الذى أنزل إليكم الكتاب مفصلاً**»(٨)، «**أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون**»(٩). كما أن كل فرد ممن أذعنوا لقوانين الله عليه أن يحرص على احترام هذه القوانين بكليتها «**أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض**»(١٠). من هنا فإن الدولة التى ينشدها الإسلام هى تلك الدولة التى تلتزم بتعاليم الإسلام ومبادئه وقيمه وأهدافه، والقرآن عندما يقول للرسول (صلى الله عليه وسلم): «**وأن احكم بينهم**»(١١) فإنه يتبعها بقوله:

---

(١) سورة النحل، آية، ٨٩.
(٢) سورة الأنعام، آية ٣٨.
(٣) سورة الجاثية، آية ١٨.
(٤) سورة النور، آية ٥١.
(٥) سورة الحجرات، آية ١.
(٦) سورة الأحزاب، آية ٣٦.
(٧) سورة النور، آية ٤٨.
(٨) سورة الأنعام، آية ١١٤.
(٩) سورة المائدة، آية ٥٠.
(١٠) سورة البقرة، آية ٨٥.
(١١) سورة المائدة، آية ٤٩

«بما أنزل الله»(١)، وإذا قال**«لتحكم بين الناس»**(٢) اتبعها بقوله **«بما أراك الله»**(٣).

وإذ وضع الله تعالى تلك القوانين الواجبة الاتباع تنظيماً لشئون عباده الدينية والدنيوية، المدنية منها والسياسية على السواء، فإنه تعالى يستخلف من بين عباده في الأرض من يقوم على إعلاء كلمته وتنفيذ شريعته:**«يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض»** (٤)، **«قال إني جاعلك للناس إماماً»** (٥)، **«وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا»** (٦)، **«ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين»** (٧).

ولكن هؤلاء الخلفاء (الحكام) لا سلطان لهم ولا سيادة، إنما السيادة لله وحده(كما تقدم)، وما هم إلا قوم يتولون تنفيذ شرع الله، عاملين على إعلاء كلمته في الأرض. وحتى تعلو كلمته تعالى في الأرض أمر من استخلفهم في الأرض بالعدل ونهاهم عن البغي: **«ياداود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله»**(٨)، **«وإذابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين»**(٩)، ثم تأتي آية العدل الجامعة **«إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون»**(١٠).

---

(١) السورة السابقة، نفس الآية.

(٢) سورة النساء آية ١٠٥.

(٣) السورة السابقة، نفس الآية.

(٤) سورة ص، آية ٢٦.

(٥) سورة البقرة ، آية ١٢٤.

(٦) سورة الأنبياء ، آية ٧٣.

(٧) سورة القصص ، آية ٥.

(٨) سورة ص ، الآية ٢٦.

(٩) سورة البقرة، الآية ١٢٤.

(١٠) سورة النحل، الآية ٩٠.

(٢) تنظيم «السلطة السياسية» فى القرآن :-

وإذ سلخ الإسلام السلطة السياسية عن أشخاص القائمين عليها، باعتبارهم عاملين عليها لا كأصحاب لها، راح الإسلام ينظم السلطة السياسية حيث جاء بأول صورة منظمة للسلطة السياسية فى تاريخ النظم السياسية (كما تقدم) . إنها تلك السلطة الخاضعة للقانون الإسلامى ولأحكام الإسلام، بل ولقيم الإسلام أيضاً. فحتى لا يتدلى القائم على السلطة إلى الاستبداد ، بأن يتبع الهوى - يأتى هذا التحذير القرآنى له: «**فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى**»(١) ، وحتى لا يتبع الهوى فعليه أن يحكم بين الناس بشريعة الله: «**وأن احكم بينهم بما أنزل الله**»(٢) ، هذا مع التأكيد على ضرورة الالتزام بشريعة الله أيضاً من جانب المحكومين: «**فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً**»(٣)، «**واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل إليك**»(٤) ، وهكذا فإن الحاكمين والمحكومين معاً يلتزمون، شريعة الله.

وهنا تأتى الآية الجامعة: «**إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**»(٥) لتكون الأساس الذى يقوم عليه تنظيم السلطة فى الإسلام، فإذا قام الحكام برد الأمانات إلى أصحابها، وحكموا بين الناس بالعدل فإن لهم حق الطاعة الذى جاءت به الآية التالية للآية السابقة من سورة النساء «**يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول**

---

(١) سورة ص ، الآية ٢٦ .

(٢) سورة المائدة ، الآية ٤٩ .

(٣) سورة النساء ، الآية ٦٥ .

(٤) سورة المائدة ، الآية ٤٩ .

(٥) سورة النساء ، الآية ٥٨ .

وأولى الأمـر منكم»(١)، من هنا فهـذه السلطة الخاضعة لأحكام وقواعد الإسلام أوجب القرآن لها الطاعة، ولكنها ليست طاعة مطلقة بل مقيدة بطاعة الحاكم لله ورسوله، كما جاء فى نفس الآية السابقة: **«فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا»**(٢)، وفى آيـة أخـرى: **«و ما اختلفتم فيه من شئ فحكمـه إلى الله»**(٣).

وهكذا يقضى الإسلام بتنظيم السلطة، ومن ثم بإخضاعها لأحكام وقواعد الإسلام، ويقضى أيضاً بالتزام هذه السلطة بالغاية التى جاءت من أجلها وهى إقامة المجتمع المسلم: **«الذين إن مكناهم فى الأرض أقـامـوا الصلاة»**(٤)، وأن التزامها بهذه الغاية هو بالنسبة لها شرط ابتداء وشرط بقاء كما تقدم. من هنا وانطلاقاً من الآية السابقة وآية: **«يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»**، فإن السلطة فى الدولة الإسلامية حينما تلتزم غاية تلك الدولة، فإن لها حق الطاعة الذى قررته الآية الثانية، التى تنشئ حقين وواجبين: حق أولى الأمر فى إصدار الأوامر، ويقابله واجب الطاعة الذى يقع على المحكومين، وحق المحكوم قِبل الحاكم فى أن يلتزم (الحاكم) فى أوامره ما جاء فى الكتاب والسنة، وإلا كان كافراً ظالماً فاسقاً: **«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»**(٥)، **«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون»**(٦)، **«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون»**(٧)، ويقابل هذا الحق واجب الحاكم فى مراعاة ذلك، فإن حاد

---

(١) السورة السابقة، الآية ٥٩.

(٢) نفس السورة السابقة، نفس الآية.

(٣) سورة الشورى، الآية ١٠.

(٤) سورة الحج، الآية ٤١.

(٥) سورة المائدة، الآية ٤٤.

(٦) السورة السابقة، الآية ٤٥.

(٧) نفس السورة السابقة، الآية ٤٧.

عنه يكون قد اتبع هواه وضل عن السبيل، وعندئذ يسقط عن المحكوم واجب طاعته والائتمار بأمره: «**ولا تطيعوا أمر المسرفين. الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون**»(١) ، «**إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم**»(٢) .

هذا وانطلاقاً من تحريم القرآن للظلم ونهيه عن البغي، واعتباره أن أوامر الحاكم الجائرة (الخارجة عليه) تعد مخالفة له، يأتي حق المقاومة كأصل من أصول الإسلام بالنسبة للمحكومين، في حالة خروج الحكام على أحكام الإسلام وقيمه السياسية، كحق إيجابي للمسلم، بل إنه يجاوز مجرد الحق إلى كونه واجباً على كل مسلم وذلك بحكم ما ورد في شأنه من آيات قرآنية، ولقد صور واجب مقاومة الجور هذا في القرآن في أصل أعم هو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» : «**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**»(٣) ، وفي صيغة هذه الآية ما يقطع بأن «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» واجب إسلامي وليس مجرد رخصة. بل إن من الآيات ما ربط واجب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» هذا بالإيمان ذاته «**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله**»(٤) . وهكذا فإن «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في القرآن التزام سياسي كما هو واضح من صيغة الآية الأولى «ولتكن منكم أمة» فضلاً عن كونه التزاماً عقائدياً يرتبط بإيمان المسلم كما هو واضح من صيغة الآية الثانية «كنتم خير أمة» ، فضلاً عن كونه هدفاً يأتي كأساس لإقامة المجتمع المسلم. الذي يقوم على : «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» : «**الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر**

---

(١) سورة الشعراء، الآيتان: ١٥١ ، ١٥٢ .

(٢) سورة الشورى، الآية ٤٢.

(٣) سورة آل عمران، الآية ١٠٤ .

(٤) السورة السابقة، الآية ١١٠ .

ولله عاقبة الأمور»(١).

وهناك آيات قرآنية كثيرة توجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» كذلك: «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين»(٢)، «وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان»(٣)، فالجور إذن لابد من مقاومته حتى ولو على النفس أو الوالدين أو الأقربين، كما يفهم من الآية السابقة أن القرآن قد نهى عن التعاون مع الحاكم الجائر، وفى آية أخرى جعل الحد الفاصل بين المؤمنين وبين المنافقين هو القيام بواجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»: «المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف»(٤)، «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»(٥). من هنا كان «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» صفة للمؤمنين: «الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله»(٦). كذلك فإن القيام بواجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» لا يعفى أحد منه: «إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا: فيم كنتم قالوا: كنا مستضعفين فى الأرض قالوا: ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا»(٧) فكونهم مستضعفين فى الأرض لا يعفيهم من القيام بواجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»، لأن هذا المنطق الاستسلامى يناقض إرادة الله: «ونريد أن نمنَّ على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين»(٨)، وهؤلاء المستضعفون لا حجة لهم أمام الله فى عدم القيام بهذا الواجب: «ليس على الضعفاء ولا على

(١) سورة الحج، الآية ٤١.
(٢) سورة النساء، الآية ١٣٥.
(٣) سورة المائدة، الآية ٢.
(٤) سورة التوبة، الآية ٦٧.
(٥) السورة السابقة، الآية ٧١.
(٦) نفس السورة السابقة، الآية ١١٢.
(٧) سورة النساء، الآية ٩٧.
(٨) سورة القصص، الآية ٥.

المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله»(١).

وهكذا فإن واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» هو بالنسبة للمسلم التزام سياسى والتزام عقائدى، لا يعفى أحد منه فالكل مكلف به. هذا وإذا علم أن «النهى عن المنكر» يعنى فى الفقه الإسلامى النهى عن كل محظور فى الشرع، فإن جور السلطة فى الإسلام يأتى فى مقدمة المنكرات جميعاً وكان جزاء الجور هو جزاء هذه المنكرات نفسها. بل وأعظم شأناً فى الإسلام. وهنا يأمر القرآن بمقاومة المنكر والبغى، والصبر فى ذلك بكل ما أوتى من قوة: **«يابنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور»**(٢).

ومن جملة ما سبق يأتى مضمون مبدأ الشرعية - فى التصور القرآنى - مضموناً إيجابياً (لا شكليا) بالتفصيل المتقدم، والذى يتمثل فى التزام سلطة الدولة بمراعاة القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع المسلم فيما يصدر عنها من قرارات . ومن هنا فإن مضمون الشرعية فى الإسلام الجامع هو ضرورة مراعاة السلطة فى الدولة الإسلامية لأحكام النظام السياسى الإسلامى وللقيم الإسلامية وللأهداف العليا للمجتمع الإسلامى على السواء. ويأتى حق المقاومة هنا فى إطار واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» (كضمانة موضوعية للشرعية الإسلامية) كواجب سياسى وعقائدى على المسلم.

---

(١) سورة التوبة، الآية ٩١.

(٢) سورة لقمان، الآية ١٧.

- ثانياً: أصول مبدأ الشرعية في «السنة» (١):-

وتأتي السنة(المصدر الثاني للإسلام بعد القرآن ، وهي كل ما يصدر عن الرسول(ص)من قول أو فعل أو تقرير) مفصلة لآيات القرآن بشأن تنظيم السلطة السياسية وطاعتها ومقاومتها إن هي جارت، ومن ثم تأتي «السنة» مفصلة لعلاقات الأمر والطاعة في المجتمع المسلم. كذلك فإن السنة تؤكد أيضاً على التزام الحاكمين والمحكومين بأحكام وقيم وأهداف الإسلام التي تحددت في الكتاب والسنة معاً:«تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة نبيه»(٢).

هذا وتتعامل الأحاديث النبوية الشريفة مع السلطة السياسية على أنها ضرورة وحتمية، ضرورة يفرضها قيام المجتمع المسلم واستمراره، وحتمية تفرضها السياسة التي هي جوهر في الإنسان:«إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم»(٣)، «لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا أحدهم»(٤). فإلى هذا الحد وصل اهتمام الرسول(ص)بعلاقة الأمر والطاعة. ويؤكد هذا المعنى أنه(ص)حينما كان يخرج للغزو يستخلف على القوم أميراً، كما قال(ص):«من مات وليس له إمام ، مات ميتة جاهلية»(٥). وفي هذا تقديس للحكم وللدولة، فالإنسان بطبعه اجتماعي لا يستطيع أن يعيش بمفرده دون مجتمع يؤويه أو بلا دولة تحميه، ومهما يبالغ المسلم في الفرار بدينه من

---

(١) اعتمدنا بصفة أساسية في تخريج الأحاديث النبوية على : المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، الذي رتبه ونظمه ونشره د.أ.ي. ونسنك. دار الدعوة، إسطنبول، ١٩٨٦.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه.

(٤) أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه.

الفتن، فلابد أن يكون له انتماء يربطه بأمته ودولته وإلا مات ميتة جاهلية.

ولقد حرص الرسولﷺ على طاعة الحاكم العادل والنهى عن عصيانه والتمرد عليه بغير الحق:«من أهان سلطان الله فى الأرض أهانه الله تعالى»(١)، «إن من إجلال الله إكرام ذى السلطان المقسط»(٢)، وقالﷺ فيمن يجاهد لا فى سبيل الحق وإنما لمحض التعصب لقوم دون قوم وفيمن يثور على الجماعة دون مبرر إلا تهديد كيان وحدتها: «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات، مات ميتةً جاهلية، ومن قاتل تحت راية عُمِّيَّةٍ يغضب لعصبة أو يدعو إلى عصبة أو ينصر عصبة فقتل، فقتلةٌ جاهلية، ومن خرج على أمتى يضرب برَّها وفاجرها لايتحاشى من مؤمنها ولا يفى لذى عهد عهده فليس منى ولست منه»(٣). ومن هنا تأتى أحاديث الطاعة للحاكم العادل:«من أطاعنى فقد أطاع الله، ومن عصانى فقد عصى الله، ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى، ومن عصى أميرى فقد عصانى»(٤)،«اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشى كأن رأسه زبيبة»(٥). كما أكدت السنة الطاعة فى كل الأحوال والظروف للحاكم العادل:«عليك السمع والطاعة فى عسرك ويسرك. ومنشطك ومكرهك وأثَرَةٍ عليك»(٦).

- حدود الطاعة :-

قال تعالى: «يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر

---

(١) أخرجه الترمذى فى صحيحه.

(٢) أخرجه أبو داود فى سننه.

(٣) أخرجه مسلم فى صحيحه، والنسائى فى سننه.

(٤) أخرجه مسلم والبخارى فى صحيحيهما.

(٥) أخرجه البخارى فى صحيحه ، وأحمد بن حنبل فى مسنده.

(٦) أخرجه مسلم فى صحيحه.

منكم»(١)، والخطاب هنا موجه للمؤمنين، وسبب نزول هذه الآية: أنها نزلت في عبدالله بن حذافة وسريته حينما أمرهم بإشعال النار، وأمرهم أن يلقوا بأنفسهم فيها، فهم بعضهم أن يفعل، وامتنع آخرون وقالوا: إنما فررنا من النار بالإسلام فكيف نلقى بأنفسنا فيها. فلما بلغ ذلك لرسول الله(ص) قال: «لو دخلوها ما خرجوا منها إلى يوم القيامة إنما الطاعة في المعروف»(٢)، وقال أيضاً ﷺ: «لا طاعة في معصية الله إنما الطاعة في المعروف»(٣)، وعن عبدالله بن مسعود أن النبي ﷺ قال: «سيلى أموركم بعدى رجال يطفئون السنة ويعملون بالبدعة ويؤخرون الصلاة عن مواقيتها. فقلت : يارسول الله إن أدركتهم كيف أفعل؟ قال : تسألني يا ابن أم عبد كيف تفعل ؟ لا طاعة لمن عصى الله»(٤)، « يا أيها الناس اتقوا الله وإن أمر عليكم عبد حبشي فاسمعوا له وأطيعوا ما أقام فيكم كتاب الله»(٥)، «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة(٦)». وهكذا يضع الرسول ﷺ، حدوداً لطاعة الحاكم.

-نقض الطاعة :-

هذا ولئن كانت السنة قد أوجبت على المحكومين طاعة الحكام فى الحدود المتقدمة، فهل يضمن ذلك عدم تعرض الدولة الإسلامية للفتن والاضطرابات - أى يضمن حسن سير العمل بها (٧) ؟. وهل واجب

(١) سورة النساء ، الآية ٥٩.

(٢) أخرجه مسلم والبخارى في صحيحيهما، والنسائى في سننه.

(٣) أخرجه أيضاً مسلم والبخارى في صحيحيهما، والنسائى في سننه.

(٤) أخرجه أحمد فى مسنده، وابن ماجه فى سننه.

(٥) أخرجه مسلم والترمذى فى صحيحيهما.

(٦) أخرجه مسلم والبخارى في صحيحيهما، والنسائى فى سننه.

(٧) راجع فى هذا الشأن : د. نادية محمد عياد، بين الحاكم والرعية فى ضوء القرآن والسنة ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، جامعة الأزهر، ١٩٨٤، ص ٤٢٦.

الطاعة يقتضي عدم الخروج علي الحكام؟، هذه التساؤلات يجيب عنها حديث الرسول ﷺ: «إنكم سترون بعدى أَثَرَة(١)، وأموراً تنكرونها قالوا: فما تأمرنا يارسول الله؟ قال: أدوا إليهم حقهم، وسلوا الله حقكم»(٢). فبالرغم من ظهور ما يكره من الحكام فالرسول ﷺ يحذر من نقض الطاعة والخروج على الحكام بلامبرر شرعى قوى فذلك يؤدى إلى حالة من الفتن والحرب الأهلية بين أبناء الأمة الواحدة: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه. فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية»(٣)، فالكل مطالب بالطاعة، وللطاعة كما تقدم حدود: «لا طاعة فى معصية الله إنما الطاعة فى المعروف»(٤). وفى حالة ما إذا وقع من السلطان الكفر الصريح فهنا لا تجوز طاعته بل تجب مقاومته، ففي رواية عن عبادة بن الصامت قال: «بايعنا رسول الله(ص) على السمع والطاعة فى منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وألا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»(٥)، وقد قال ﷺ «خيار أئمتكم من تحبونهم ويحبونكم ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم. قيل يارسول الله أفلا ننابذهم بالسيف فقال: لا ما أقاموا فيكم الصلاة. وإذا رأيتم من ولاتكم شيئاً تكرهون فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يداً من طاعة»(٦)، «إنه ستكون أمراء تعرفون منهم وتنكرون. فمن عرف فقد برئ

---

(١) الأَثَرَة: أى من يهتمون بأمور الدنيا دون الآخرة.

(٢) أخرجه مسلم والبخاري فى صحيحيهما.

(٣) أخرجه مسلم والبخارى فى صحيحيهما، وأحمد فى مسنده.

(٤) أخرجه مسلم فى صحيحه، والنسائى وأبو داود فى سننهما.

(٥) أخرجه: مسلم والبخارى فى صحيحيهما، وأحمد فى مسنده، والنسائى فى سننه.

(٦) أخرجه مسلم فى صحيحه، وأحمد فى مسنده.

ومن أنكر سلم، ولكن من رضى وتابع. قالوا يارسول الله أفلا نقاتلهم قال لا : ما صلوا»(١).

-تصور السنة لعلاقات الأمر والطاعة فى المجتمع المسلم :-

ويأتى تصور السنة لعلاقات الأمر والطاعة فى المجتمع المسلم انطلاقاً من قول الرسول(ص) : «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته. والإمام راع ومسئول عن رعيته..»(٢)، ثم يأتى التقريع للحاكم إن لم يقم بمسئولياته: «ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة»(٣)، «من ولاه الله شيئاً من أمور المسلمين، فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله تعالى دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة»(٤). إن الحاكم المسلم من واجبه إذن أن يكرس حياته لخدمة الأمة والقيام على مصالحها، ولا يغيب قط عن قضاياها ومشكلاتها، بل لا يغيب عن حاجة أى فرد من أفرادها. وهو مسئول أمام الله ثم أمام الناس عن سلوكه، وعن مدى التزامه بتعاليم الإسلام، فلقد وقف الرسول ﷺ خطيباً ذات يوم يقول : «والله لا يأخذ أحد منكم شيئاً بغير حقه إلا لقى الله يحمله يوم القيامة»(٥)، ويقول ﷺ عن الإمارة : «إنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزى وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذى عليه فيها»(٦). وهذا ما عبر عنه «عمر بن الخطاب» بقوله: «والذى بعث محمداً بالحق، لو أن جملاً هلك ضياعاً بشط الفرات خشيت أن يسأل الله عنه آل الخطاب(٧)».

---

(١) أخرجه مسلم والترمذى فى صحيحيهما، وأحمد فى مسنده.
(٢) أخرجه أيضاً مسلم والبخارى فى صحيحيهما، وأحمد فى مسنده.
(٣) أخرجه كذلك مسلم والبخارى فى صحيحيهما، وأحمد فى مسنده.
(٤) اخرجه مسلم والبخارى فى صحيحهما، وأحمد فى مسنده.
(٥) أخرجه مسلم والبخارى فى صحيحيهما.
(٦) أخرجه : مسلم فى صحيحه، وأحمد فى مسنده.
(٧) انظر : الطبرى فى التاريخ، ج٤ ، ص ٢٠٢، ص ٢٠٣.

ثم إن أخل الحاكم بالتزاماته هذه، كان أول واجبات المحكومين مناصحة الحاكم: «إن الله يرضي لكم ثلاثة: أن تعبدوه ولاتشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولاتفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم»(١)، «الدين النصيحة قلنا لمن يارسول الله؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم»(٢)، «ثلاث لايغل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله، ومناصحة ولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين»(٣).

وإن لم ينتصح الحاكم الجائر، فإن الرسول ﷺ قد حرص علي الحض علي مقاومته، ويأتي حق مقاومة الحاكم الجائر بالنسبة للمحكومين كما تقدم انطلاقاً من أصل أعم في الإسلام هو: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وهنا يقول الرسول ﷺ: «من رأي منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»(٤). ولما كان الجور منهياً عنه في القرآن كما يبدو واضحاً من الآيات التي سقناها في هذا الصدد (ضمن أصول مبدأ الشرعية في القرآن)، فهو منكر، والرسول ﷺ بحديثه هذا «من رأي منكم منكراً» يكون قد أمر المسلمين بمقاومة الحاكم الجائر علي أنها ضرب من ضروب الإيمان، وبين لهم وسائل هذه المقاومة رابطاً كل وسيلة منها بما يليق بها من درجات الإيمان علي النحو الآتي:(٥)

أولاً: وضع الرسول (ﷺ) المقاومة السلبية في آخر وسائل مقاومة الحاكم الجائر، واعتبرها أضعف ثمرة من ثمرات الإيمان فيما نحن بصدده، لذلك حرم علي المسلم الاكتفاء بها والسكوت عليها إلا في حالة عدم قدرته علي

---

(١) أخرجه: مسلم فى صحيحه، وأحمد فى مسنده.

(٢) أخرجه: مسلم والترمذى فى صحيحيهما.

(٣) أخرجه: الترمذى فى صحيحه، وأحمد فى مسنده.

(٤) أخرجه: مسلم والترمذى فى صحيحيهما، والنسائى فى سننه، وزاد عليهم أحمد ابن حنبل فى مسنده: «ليس وراء ذلك من الإيمان شيء».

(٥) انظر د. محمد طه بدوى، حق مقاومة الحكومات الجائرة فى المسيحية والإسلام، وفى الفلسفة السياسية والقانون الوضعى، دار الكتاب العربى بمصر، ١٩٥٠، من ص ٢٢ إلى ص ٢٤.

الالتجاء إلي وسيلة إيجابية تكون أقوي أثراً: «فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان». فمقاومة الحاكم الجائر «بالقلب» تكون بعدم الرضا بأوامره الجائرة، ومن ثم بعدم احترامها والامتثال لها (أي مقاومة الحاكم مقاومة سلبية) وهي أضعف وسائل المقاومة المفروضة علي المسلم، والسكوت عليها يعتبر ضعفاً في الإيمان بالنسبة للقادر علي غيرها من الوسائل الأبعد أثراً.

ثانياً: وإذا كانت المقاومة السلبية هي أضعف ثمرات الإيمان، فإن الإيمان لاتكتمل ثمراته فيما نعرض له، إلا بالالتجاء إلي المقاومة الإيجابية، حيث إن وجوب الالتجاء إليها هو الأصل، ولذا فإن كل مسلم يعتبر مكلفاً بها، إلا أن يكون عاجزاً عن مباشرتها فيسقط عنه تكليفه هذا ليكلف بما هي أيسر منها وهي المقاومة السلبية علي النحو المتقدم.

والمقاومة الإيجابية كما يدو من «الحديث» علي درجتين:-

أولاهما: «فإن لم يستطع فبلسانه»- أي الاحتجاج (التعبير عن عدم الرضا) بالقول واللوم والنقدو التأنيب بالخطابة وبالكتابة «المناصحة». وهنا تخرج المقاومة من مجرد عدم الرضا «بالقلب» إلي مرحلة إيجابية. وقد ورد في الترمذي أنه «عرض لرسول الله(ﷺ) رجل عند الجمرة الأولي فقال يا رسول الله أي الجهاد أفضل فسكت عنه. فلما رمي الجمرة الثانية سأله فسكت عنه، فلما رمي جمرة العقبة وضع رجله في الغرز ليركب قال أين السائل؟ قال أنا يارسول الله قال: كلمة حق عند ذى سلطان جائر»، وقال(ﷺ) أيضاً: «إذا رأيتم أمتي تهاب أن تقول للظالم «ياظالم» فقد تُودِّع منها(١)». على أن رسول الله (ﷺ) لم يرض بالاكتفاء بهذه المرحلة إلا لمن عجز عن مزاولة ماهي أشد منها أثراً،فإن اكتفي بها القادر كان أضعف إيماناً عمن يباشر المقاومة باليد.

ثانيتهما: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده»، والتغيير باليد- أى المنع بالقهر، هو الأصل كما هو ظاهر من نص الحديث، ومن ثم فمقاومة

---

(١) أخرجه : أحمد بن حنبل فى مسنده.

الحاكم الجائرمقاومة إيجابية مسلحة، إن هو أصر علي الجور والبغى (رغم المقاومة باللسان «النصح والإرشاد») هى واجب كل مسلم، ولايسقط عنه واجب مباشرتها إلا إذا كان غير قادر عليها، وهي لذلك تعد أعلى ثمرات الإيمان فيما نحن بصدده كما يبدو من صيغة الحديث. ولقد جاء في الحديث فيما روى الترمذى أن رسول الله(ﷺ)قال:«إن بنى اسرائيل لما وقع فيهم النقص كان الرجل يرى أخاه على الذنب فينهاه عنه فإذا كان الغد لم يمنعه ما رأى منه أن يكون أكيله وشريبه وخليطه فضرب الله علي قلوب بعضهم ببعض، ونزل فيهم القرآن فقال:«**لُعِنَ الذين كفروا من بني اسرائيل علي لسان داود وعيسى بن مريم**» (١) ، حتى بلغ«**ولو كانوا يؤمنون بالله والنبى، وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء ولكن كثيراً منهم فاسقون**»(٢) ،قال وكان رسول الله (ﷺ) متكئاً فجلس وقال:« لاحتى تأخذوا على يدى الظالم فتأطروه على الحق أطراً»، وجاء في رواية أحمد وأبوداود والترمذى أن أبابكر «رضى الله عنه» قال:«ياأيها الناس إنكم تقرءون هذه الآية وتضعونها على غير موضعها «ياأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم»(٣) ، وإنا سمعنا رسول الله(ﷺ) يقول:«إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا علي يده أوشك أن يعمهم الله تعالى بعقاب».

ولقد أمر الرسول(ﷺ)بمقاومة المنكرو البغى وجعل الموت فى سبيل مقاومة الجور فى أعلى درجات الشهادة فى سبيل الله: «سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»(٤) ،«أفضل الجهاد كلمة حق

---

(١) سورة المائدة ، الآية ٧٨.

(٢) السورة السابقة ، الآية ٨١.

(٣) نفس السورة السابقة، الآية ١٠٥ .

(٤) أخرجه : الحاكم فى المستدرك.

عند سلطان جائر»(١).

وهكذا يأتي تصور السنة لعلاقات الأمر والطاعة، إلى جانب التصور القرآني ليشكلا معاً المقدمات الأولى «لمبدأ الشرعية في الإسلام» في مضمونه وضماناته، كما أن السنة هي التطبيق العملي للقرآن، وهي المفصلة لما أجمله القرآن.

-ثالثاً: أصول مبدأ الشرعية في سياسة الخلفاء:-

ونعرض هنا لسياسة الخلفاء الراشدين لنستنبط منها التطبيق العملي لمبدأ الشرعية بأصليه الكتاب والسنة، ولنوضح كيف أن الإسلام إلي جانب تصويره الدقيق لمضمون مبدأ الشرعية في الكتاب والسنة، قد جاء أكثر عمقاً من الغرب في التطبيق لاسيما في عصر الخلافة الراشدة، فسلطة الخلفاء الراشدين (وخاصة الخليفتين الأولين أبا بكر وعمر) في قيامها وفي استمرارها وفي أدائها لواجباتها تجاه الرعية استندت إلى الكتاب والسنة، كما استندت الرعية كذلك في أدائها لواجباتها تجاه الخلفاء الراشدين إلى الكتاب والسنة.

-أبو بكر الصديق:-

فيوم أن تولى «الصديق» الحكم بعد رسول الله(ص) كان أول ما تفوه به هو اعترافه بنظام الشرعية. بل وبترسيخه له حيث قال:«أما بعد فقد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»،ثم راح يقول: «ياأيها الناس إنما أنا مثلكم، وإني لأدري لعلكم ستكلفوني ما كان رسول الله (ﷺ) يطيق، إن الله اصطفى محمداً على العالمين وعصمه من الآفات، فإنما أنا متبع ولست بمبتدع، فإن استقمت فاتبعوني، وإن زغت

(١) أخرجه: الترمذي في صحيحه، والنسائي في سننه، وأحمد في مسنده.

فقوموني»(١).

ولكون «الصديق» قد تولى الخلافة عقب وفاة الرسول(ص) فقد حرص على تأكيد مايلي: أولاً: قيل له ياخليفة الله، فأنكر ذلك وقال: «إنما أنا خليفة رسول الله» وأكد هنا على أنه لايخلف الرسول(ص) في النبوة، لأنه(ص) خاتم الأنبياء، وإنما يخلفه في حراسة شئون الدنيا والدين، و أوضح أن محمداً(ص) نظراً لكونه رسول الله فقد كان معصوماً في التبليغ عن ربه لأمور الدين، وأن الوحي كان يأتيه ليسدد خطاه إذا هو اجتهد فأخطأ في أمور الدنيا، وتلك خصوصية لاتورث ومن ثم فإن الأمة عليها دور خطير هنا يتمثل في الشورى، وفي معارضتها للخليفة إن هو خالف الكتاب والسنة، وهنا تأتي كلمات الصديق «إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني». ثانياً: جعل طاعته مشروطة، بأن تكون أوامره ملتزمة بكتاب الله وسنة رسوله. ومن ثم فإن طاعة الأمة له هنا ليست سلبية، وإنما هي طاعة في معروف، فإن خرج على الكتاب والسنه كان للأمة حق مقاومته وهذا ما أقره الصديق بقوله: «فإن استقمت فاتبعوني، وإن زغت فقوموني». بل إنه القائل:(كما تقدم): «ياأيها الناس إنكم تقرءون هذه الآية وتضعونها على غير موضعها « ياأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم»، وإنا سمعنا رسول الله(ص) يقول«إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله تعالى بعقاب»(٢).

ولقد ورد في «أعلام الموقعين» لابن القيم: «كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به. وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله(ص) فإن وجد ما يقضي به قضى به فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضي فيه بكذا وكذا. فإن لم يجد سنة

---

(١) راجع نص خطبة الصديق بعد البيعة : ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، تحقيق د.طه محمد الزيني، دار المعرفة،بيروت ، الجزء الأول، ص ٢٢.

(٢) أخرجه كما تقدم : الترمذي في صحيحه، وأحمد في مسنده، وأبو داود في سننه.

سنها رسول الله جمع رؤساء الناس فاستشارهم. فإذا اجتمع رأيهم على شئ قضى به». من هنا كان الصديق يلتزم في قراراته كتاب الله وسنة رسوله، ويلتزم القيم الإسلامية العليا «الشورى - العدل.. الخ» وعلى رأسها قيمة "مساءلة الحاكم" على نحو ما تقدم، هذا إلى جانب التزامه المساواة حيث قال: «الضعيف فيكم قوى عندى حتى أريح عليه حقه..والقوى منكم ضعيف عندى حتى آخذ الحق منه».

- عمر بن الخطاب :-

ويعد «عمر بن الخطاب» نموذجاً آخر ممن يلتزمون (التزاماً شديداً) في قراراتهم الكتاب والسنة، فكان عمر يصارح الناس في خطبه وأحاديثه، أن له عليهم حق الطاعة فيما أمر:«يامعشر العرب إنه لا إسلام إلا بجماعة، ولاجماعة إلا بإمارة،ولاإمارة إلا بطاعة»(١)«ويقر أنه لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق، وأن لهم عليه حق النصيحة ولو آذوه، فيقول:«إنه لم يبلغ حق ذى حق أن يطاع في معصية الله، إنني أعقل الحق من نفسي، وأتقدم وأبين لكم أمرى.. فإنما أنا رجل منكم، وأنا مسئول عن أمانتى وما أنا فيه».ولقد وجه سؤالاً إلى الناس في اللحظات الباكرة من خلافته - وجهه إلى حشود المبايعين:«ما تقولون إذا ملت برأسي هكذا؟» فيجيبه أحد الصحابة وقد انتضى سيفه وشق به الهواء:«إذن نقول بالسيف هكذا»فيتهلل وجه عمر ويقول:«الحمد لله الذى جعل في المسلمين من يقوم اعوجاج عمر بسيفه»(٢).

ثم إنه خطب يوماً فقال:«لوددت أنى وإياكم في سفينه في لجة البحر تذهب بنا شرقاً وغرباً فلن يعجز الناس أن يولوا رجلاً منهم فإن استقام اتبعوه

---

(١) الدارمى جـ ١، ص ٧٩، نقلاً عن : حسين بن محسن بن على جابر، الطريق إلى جماعة المسلمين، رسالة ماجستير منشورة (من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة)، دار الدعوة بالكويت، ١٩٨٦، ص ٢٧.

(٢) نقلاً عن : د. محمد طه بدوى ، المرجع السابق، ص ٢٥.

وإن حيف قتلوه، فقال طلحة: وما عليك لو قلت وإن تعوج عزلوه؟ قال: لا القتل أنكل لمن بعده (١).

وهكذا يؤكد كل من الخليفتين الأولين ضمانات الشرعية فى النظام الإسلامى، فأبوبكر الصديق اعترف للأفراد بحق المقاومة للحاكم إن جار. كما كما اعترف عمر لهم كذلك بحق مقاومة الحاكم مقاومة مسلحة وكيف أنه حمد الله أن جعل فى المسلمين من يؤمن بحقه هذا ولا يتردد فى مباشرته. لقد أجمل أبو بكر وعمر بهذه العبارات الخالدة حكم الإسلام فى مقاومة الحاكم الجائر بوضوح وجلاء ألا وهو: تخويل الأفراد حق المقاومة للحاكم الجائر بشتى وسائل المقاومة ودرجاتها: سلبية وإيجابية بالنصح والنقد والقهر، بما فى ذلك قتل الجائر المصر على جوره. أليس فى هذا كله ضمانة إسلامية فعالة للشرعية(٢)؟.

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ٢٥.

(٢) انظر : د. محمد طه بدوى، النظام السياسى الإسلامى، مرجع سابق، ص ١٢٨.



الفصل الثالث

«مبدأ الشرعية لدي الفرق الإسلامية المختلفة»



- مقدمة في نشأة الفرق الإسلامية :-

مما لاشك فيه أن ظهور الإسلام قد أحدث ثورة هائلة - تغييراً جذرياً مس البشرية كلها حيث لم يقتصر على شبه الجزيرة العربية. هذا التغيير زاد من قوته قضاء الإسلام على الإمبراطوريتين العظميين آنذاك:الفرس والروم ، إلى جانب شمولية الإسلام وعموميته (كما تقدم)،وعدل الإسلام واعتداله، كل هذا جعل من الإسلام قوة جديدة بمبادئ وأفكار جديدة. ذلك أن شمولية الإسلام جعلته لايترك شاردة ولا واردة فى شئون الدنيا والدين إلا أحصاها وحدد لها دوراً فى العلاقات الإنسانية، ووضع قواعد واضحة ومحددة لكل نوع من هذه العلاقات (كعلاقة الحاكم بالمحكوم...)، وأن الأساس الأول لكل هذه العلاقات فى الإسلام هو القرآن و السنة ثم تأتى بعد ذلك مصادر تابعة (الإجماع - القياس - الاجتهاد).

وبصدد علاقة الحاكم بالمحكوم، فإن هذه العلاقة تقوم على قيم ومبادئ صورت فى القرآن هى« العدالة - الشورى - المساواة - الحرية - مساءلة الحاكم .....»،وهذه القيم والمبادئ هى أساس أى نظام سياسى إسلامى، وهى قيم ومبادئ عامة حددها القرآن ثم يأتى الرسول«ص» (المشرع الثاني بعد القرآن) ليطبق هذه القيم والمبادئ مدعوماً بمكانته كرسول لله«وبحكمته التى تخرج عن نطاق حكمة أى بشر آخر:«ما ضل صاحبكم وما غوى. وما ينطلق عن الهوى. إن هو إلا وحى يوحى. علمه شديد القوى»(١). ولقد وضع الرسول ﷺ من خلال تطبيقاته وممارساته الكثيرة قواعد الممارسة لتلك

---

(١) سورة النجم، الآيات : ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥.

القيم والمبادئ – لا نقول نظاماً سياسياً معيناً، وإنما هى ممارسات تسجل وتنقل، وبعدها تخضع لتفسيرات واجتهادات. هذا وطول حياة الرسول ﷺ لم يكن هناك خلاف على تطبيق تلك القيم والمبادئ، فالرسول «ص» كان يطابق ما فى القرآن بالإضافة إلى ما يتمتع به من قدرات غير عادية (بوصفه رسول الله) حباه الله بها.

وبوفاة الرسول ﷺ لم تكن الصورة متبلورة بصدد ما يكون عليه الحكم (فقد آمن المسلمون بقيادة الرسول «ص» لشئون الدنيا والدين بالصورة التى بعث بها كخاتم للمرسلين)، وكانت هذه الوفاة هى النقطة التى بدأ عندها المسلمون يبحثون عن قيادة – خلافة للرسول ﷺ، لا فى النبوة وإنما هى خلافة فى المحافظة على الرسالة وحمل لواء الإسلام من بعده ومما لاشك فيه أن المجتمع الإسلامى سببت له وفاة الرسول ﷺ هزات شديدة كوضع طبيعى، فغياب شخصية فى حجم وكيان خاتم الرسل لابد أن تسبب ذلك. وكان لابد من رد فعل لهذا الحدث من جانب أفراد المجتمع الإسلامى على الأقل لحماية الرسالة، فجاءت فكرة من يخلف الرسول ﷺ، ولهذا جاءت كلمات أبى بكر: «أما محمد فقد مضى لسبيله ولابد لهذا الدين من قائم يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم يرحمكم الله»(١). فناداه الناس من كل جانب صدقت يا أبا بكر، فكان الإجماع على هذا الوجه دليلاً على وجوب الخلافة، التى وصفها أحد الفقهاء بقوله: «بأنها نوع من الرياسة العامة فى أمور الدنيا والدين وتتم نيابة عن الرسول ﷺ»(٢).

وهكذا كانت «الخلافة» أولى القضايا التى فتحها المسلمون بعد وفاة الرسول ﷺ، ومارسوا حولها الجدل والنقاش ولجئوا فيها إلى الاجتهاد. ثم إن ما

---

(١) وردت هذه العبارة فى مرجع : الشهرستانى، نهاية الإقدام، بغداد ، مكتبة المثنى، ص ٤٨٩.

(٢) انظر : الجوينى، غياث الأمم، تحقيق د. مصطفى حلمى، د. فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة بالإسكندرية، ١٩٧٥. ص ١٥.

استقروا عليه يومئذ من تنصيب "أبى بكر" خليفة عليهم لم يكن خاتمة لجدلهم حولها وصراع البعض الذى شب بسببها. بل ظلت (ومازال) بؤرة للنزاع والصراع من ذلك التاريخ. كما أن الصراع حولها لم يقف عند حد الجدل الفكرى بل جرد المسلمون سيوفهم كى تحسم خلافاتهم فيها (حال خروج الخوارج على خليفة المسلمين "على" بن أبى طالب)، حتى ليصح لنا القول إن هذه السيوف لم تسل فى قضية من القضايا مثلما سلت وجردت فى الصراع على الخلافة والحكم. فالخلافات بين المسلمين بدأت بعد الرسول ﷺ فى السياسة وليست فى الدين، وتركزت الخلافات وما أدت إليه من صراع فى موضوع الحكم فى كونها صراعات سياسية، فلم يختلفوا فى أصول العقيدة الإسلامية، وحتى الخلاف الذى حدث حول الزكاة على عهد "أبى بكر" والذى أدى إلى «حروب الردة» كان هذا الخلاف سياسياً لا دينياً، لرفض بعض القبائل التى تدين بالإسلام الانصياع لما حدث فى «المدينة» من نقل سلطة الرسول ﷺ الزمنية إلى "أبى بكر"، فرفضوا دفع الزكاة فحاربهم "أبو بكر" عليها(١).

هذا ولم تظهر فى عهد «أبى بكر الصديق»، كما لم تظهر فى خلافة «عمر بن الخطاب» تغييرات سياسية ذات شأن، فكان الأمر قاصراً على تأصيل السلوك برده إلى قواعد القرآن والسنة، بجانب انشغال المسلمين فى عهديهما بنشر الدعوة وتثبيت قواعد المجتمع الإسلامى، وقرب عهدهما من الرسول ﷺ-الأمر الذى أدى إلى احتجاب الآراء ذات الصبغة السياسية عن الظهور (٢).

---

(١) انظر : د. محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب ، ضمن سلسلة دار الهلال، العدد ٣٨٩، ١٩٨٣ ، ص ٧، ص ٨ ، ص ٨٣، ص ٨٤.

(٢) انظر : د. محمد سليم العوا، المرجع السابق، ص ٩٠.

أما فى عهد "عثمان بن عفان" وبعد أن تحول المجتمع الإسلامى من مجتمع محدود النطاق إلى إمبراطورية عالمية، وما صاحب ذلك من انتماء العديد من الأجناس إليها، حيث ظهر جيل جديد نتيجة للفتوحات الواسعة وامتداد أطراف الإمبراطورية، لم يكن فى نفس الدرجة التى كان عليها الجيل الأول فى حمل عبء البناء وإقامة المجتمع المسلم، ولم يكن فى نفس الدرجة فى التميز بقوة الإيمان والفهم الصحيح لجوهر العقيدة الإسلامية، والاستعداد التام لإخضاع النفس لقواعد القرآن والسنة، فظهرت فيه المطامع الفردية وبعثت فيه العصبية للأجناس والأقوام، بل وللقبائل والجماعات. على أننا نقرر هنا أن غالبية من ظهرت فيهم هذه الصفات كانوا من أهل الأقاليم التى دخلت حديثاً فى الإسلام، أما عاصمة الخلافة وما حولها فقد كان التغير فيها محدوداً إلى مدى بعيد. وقد كان من نتيجة ذلك كله أن بدأت كل جماعة من المسلمين تنظر لنفسها فى محاولة للمطابقة بين المثل الأعلى للنظام السياسى فى عهد كل من «أبى بكر» و«عمر»، وبين الواقع الذى كان فى عهد «عثمان». ولاشك أنه حدث اختلاف بين الأمرين أدى إلى أن تكون كل طائفة لنفسها آراء خاصة فى المسائل السياسية. وقد تحولت بعض هذه الآراء - فيما بعد - فأصبحت جزءاً من آراء الفرق السياسية(١). وينبغى أن نقرر هنا أيضاً أن هذه الآراء قد نشأت نتيجة لإقرار الإسلام مبدأ الحرية وخاصة الحرية السياسية، والحرية الفكرية ، بجانب تفويض الأمر إلى الأمة فيما يتعلق بتفاصيل الحكم وتحديد بعض نواحيه الشكلية.

وهذه الآراء نلخصها فيما يلى:-(٢)

أولاً: المطالبة بخلع (عزل) الولاة :-

ففى عهد "عثمان بن عفان" انتشرت ظاهرة المطالبة بعزل الولاة، وتكررت

---

(١) راجع فيما تقدم ، نفس المرجع السابق، ص ٩١ ، ٩٢.

(٢) راجع بصدد هذه الآراء : د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٢ ، ص ٣٥ ومابعدها.

فى أكثر من ولاية، وكان "عثمان بن عفان" يستجيب لمطالبة الناس بعزل الولاة ويولى آخرين، حتى امتد الأمر من الولاة إلى الخليفة ذاته. فطالبه الثائرون عليه بأن يخلع نفسه من الخلافة (وهم قلة) فلما لم يتحقق لهم ذلك حاصروه وتسوروا عليه بيته وقتلوه لمآخذ نسبوها إليه فكان أول ضحايا سياسته هذه.

- ثانياً: العصبية :-

وهذه العصبية بُعثت (كما تقدم) نتيجة لاتساع الإمبراطورية الإسلامية وانتماء العديد من الأجناس إليها، وكانت من وراء طلب "معاوية بن أبى سفيان" لدم "عثمان" وخروجه على خليفة المسلمين ((علىّ بن أبى طالب))، بل ولقد تأصلت تلك العصبية منذ تولى "معاوية" الخلافة. كما كانت النزاعات الناجمة عن العصبية فى دورها المبكر نزاعاً حول الأشخاص، ولم يكن هذا النزاع دفاعاً عن مذهب أو عقيدة.

- ثالثاً: آراء «ابن سبأ» :-

و«ابن سبأ» هذا يهودى من أهل اليمن، اعتنق الإسلام - أو على الأدق تظاهر باعتناقه للإسلام - وبدأ يطوف الأمصار الإسلامية مبشراً بآراء له فى الخلافة والنبوة وغيرها. وهو ممن شغل الناس بأمور تشكك فى دينهم، ولعل انتصار الإسلام والمسلمين فى مواطن القتال كلها قد ولد فى نفس «ابن سبأ» من الحقد والحسد ما جعله يتلمس للإسلام الزوال بالدس والوقيعة، فاصطنع الإسلام وهو يضمر الكيد له(١).

(١) ذلك هو : عبد الله بن وهب بن سبأ الذى ادعى البعض (كأمثال طه حسين - فى كتابه الفتنة الكبرى - الذى يعرض الشبهة ولايرد عليها) أنه شخصية خرافية وهمية خلقها المجتمع السنى لمحاربة التشيع . والرد على هذا الادعاء هين. ذلك أن الشيعة الأوائل كتب عنهم الطبرى فى القرن الثالث الهجرى فى تاريخه وضمنه فرقة "السبئية" فى فصل مستقل كفرقة، ولها زعيم هو «ابن سبأ». بل إن الشيعة الأوائل كذلك لهم كتب موثقة مثل كتاب «فرق الشيعة» للنوبختى الذى أفرد « لابن سبأ » فرقة «السبئية» من فرق الشيعة والتى يتزعمها، انظر : النوبختى، فرق الشيعة، طبعة النجف، ١٩٣٦م.

وتتلخص آراء «ابن سبأ» في ثلاثة أمور(١) كان لها الأثر البالغ في نشأة فرقة الشيعة: أولها: كان هو أول من أحدث القول بوصية الرسول ﷺ "لعليّ بن أبي طالب" بالإمامة. ثانيهما: أنه أول من أحدث القول برجعة الرسول ﷺ بعد موته مستشهداً بقوله تعالى: «إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد»(٢)، كما قال برجعة «عليّ بن أبي طالب» أيضاً. ثالثهما: كان أول من أحدث القول بأن علياً لم يقتل، وأنه لايزال حياً، وأنه يسكن السحاب، وأن الرعد صوته، وأن البرق سوطه، وأن فيه جزءاً إلهياً، وأنه لابد أن ينزل إلى الأرض فيملأها عدلاً كما ملئت جوراً. وأكثر هذه القضايا مأخوذة عن اليهودية التي كان يتعارفها قومه. وعن هذه الآراء «لابن سبأ» جاءت فرق الشيعة. كما أن «ابن سبأ» هذا، هو الذي أثار الفتنة في عهد أمير المؤمنين «عثمان بن عفان» حتى قتل الخليفة «عثمان»، ولقد كان «لابن سبأ» أتباع كثيرون في معظم الأقطار ولذلك كثر أتباع الشيعة(٣).

- بداية ظهور الفرق الإسلامية:-

وهذه الآراء السياسية التي نشأت في الفترة الأخيرة من خلافة «عثمان» لم تعد أن تكون مجرد آراء فردية (وجهات نظر فردية)، يقتنع بها بعض الناس فلا تجاوزهم وإن عملوا على نشرها. ولم يبدأ ظهور الفرق الاسلامية في عصر «عثمان»، بل بدأ بعد ست سنوات من خلافة «عليّ بن أبي طالب»، بخروج «معاوية» عليه، وسبب هذا الخروج هو مقتل «عثمان»، حيث رأى "معاوية" أن

---

(١) انظر مقدمة كتاب : مقالات الإسلاميين للأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الجزء الأول ، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠، ص ١١.

(٢) سورة القصص، الآية ٨٥.

(٣) لمزيد من التفصيل بشأن السبئية ارجع إلى : محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، ١٩٧١ ، جـ ١ ، ص ٤١.

علياً قد قصر فى المطالبة بدم «عثمان» (أى قصر فى توقيع عقوبة القصاص على قتلة عثمان)، وتبعاً لذلك لم يعلن «معاوية» بيعته «لعلىّ» (فصارت بيعة معلقة)، وامتنع عن إنفاذ أوامر «علىّ» (خليفة المسلمين) فى الشام. ورأى «علىّ» أن «معاوية» ومن معه من أهل الشام بغاة خارجون عليه - فهو الخليفة الذى بايعه المسلمون فى جميع الأقطار الإسلامية - ولذلك قرر «علىّ» أن يخضعهم له ليلتزموابما أجمع عليه غالبية المسلمين، وهكذا كانت الحرب بين «علىّ» خليفة المسلمين، و«معاوية» والى الشام. فمن ناحية رأى معاويه القصاص قبل البيعة «لعلىّ»، وأنه هو ولى الدم لقرابته من «عثمان»،فقرر أن يطبق هو حكم القصاص على القتلة، وكان معظمهم بين الحجاز والعراق (خارج ولايته)، مستنداً إلى قوله تعالى: «ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف فى القتل إنه كان منصوراً»(١).ومن ناحية أخرى رأى «علىّ» أن ذلك افتئات على سلطانه، وخروج على بيعته، فرأى تطبيق أحكام البغى بمحاربة الباغين وكفهم ولو بالقوة عملاً بقوله تعالى: «فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ إلى أمر الله»(٢).

- واقعة التحكيم:-

ونعرض هنا فى عجالة لواقعة التحكيم لما لها من أهمية بالغة بصدد نشأة الفرق الإسلامية، وذلك من خلال ما أثارته تلك الواقعة من أمور كانت فى مجملها سبباً مباشراً من أسباب نشأة الفرق الإسلامية، وتتمثل تلك الأمور التى أثارتها واقعة التحكيم فى أمرين رئيسيين هما: أولاً: ما يتعلق بموضوع

---

(١) سورة الإسراء ، الآية ٣٣.

(٢) سورة الحجرات ، الآية ٩ . راجع فيما تقدم : د. الريس، المرجع السابق، ص ٤١. وكذلك : د. العوا، المرجع السابق،ص ١٠٠ ، ولمزيد من التفصيل بشأن الفرق الإسلامية بصفة عامة انظر : أحمد أمين ، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربى بيروت، ١٩٣٦.

الخلاف بين «علىّ» (الخليفة)، وبين «معاوية» (والى الشام) والذى كان سبب الحرب فيما بينهما. ثانياً:ما يتعلق بشرعية «علىّ بن أبى طالب» كخليفة آنذاك.

أما عن الأمر الأول، والذى يتعلق بموضوع الخلاف بين «علىّ» و«معاوية»: فإن «أباموسى الأشعرى» و«عمرو بن العاص» لم يكونا مفوضين للحكم فى قضية الخلافة بين «علىّ» و«معاوية»، ومن أحق منهما بالخلافة. ذلك أن الخلاف بينهما (كما تقدم) كان يدور حول مدى وجوب البيعة «لعلىّ» من قِبل «معاوية» قبل توقيع القصاص على قتلة «عثمان»، وليس هذا من شأن الخلافة فى شئ، فقد بويع «علىّ» بالخلافة من كافة الأقطار الإسلامية، وتم الإجماع على ذلك. من هنا فإننا نرفض تلك الرواية بصدد واقعة التحكيم القائلة بأن الحكمين (أبا موسى وعَمراً) قد عزلا كلاً من «علىّ» و«معاوية» من الخلافة. فمن ناحية عزل «معاوية»: من أى شئ يعزل وهو أصلاً لم يول على الشام من قِبل «علىّ» (الخليفة). لقد كان «معاوية» والياً على الشام نائباً عن «عمر بن الخطاب» ثم تولى «عثمان» الخلافة وأقر معاوية على ولايته للشام، ثم تولى «علىّ» الخلافة، ولم يقر ولاية «معاوية» على الشام ففقد «معاوية» بذلك إقرار الخليفة بولايته. ومن ناحية أخرى نرفض كذلك ما يقال عن عدم فقه «عمرو» و«أبى موسى» موضوع النزاع، وكذلك خديعة «عمرو» «لأبى موسى» فضلاً من سب كل منهما الآخر - فهذه تجاوزات على صحابة رسول الله ﷺ غير مقبولة. ومما يؤكد هذا الأمر أن هذه الرواية التى حفلت بها كتب التاريخ عن واقعة التحكيم جاءت فى نصوص لاسند لها بين علماء السنة، والتى لايميز أصحابها بين الروايات صحيحها وسقيمها(١)، فالحكمان لما لم يوفقا فى التحكيم فى هذا الخلاف بين خليفة المسلمين «علىّ» و«معاوية» الخارج عليه، اتفقا على رد الأمر إلى هؤلاء النفر الذين توفى رسول الله ﷺ وهو عنهم راض.

---

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر: القاضى أبى بكر بن العربى، العواصم من القواصم، المكتبة العلمية ببيروت، ١٩٨٥، من ص ١٧٢ إلى ص ١٧٦.

أما عن الأمر الثانى، والذى يتعلق بشرعية «علىّ» كخليفة للمسلمين، فإن "معاوية" لم يكن مدعياً للخلافة، ولا منكراً حق «علىّ» فيها، وإنما كان ممتنعاً عن بيعة «علىّ» وعـــن تنفيذ أوامره فى الشام، حيث كان "معاوية" مسيطراً سيطرة فعلية على الشام بحكم بقائه والياً عليه زهاء عشرين سنة بجانب حجته فى أنه ولى الدم. من هنا عُد "معاوية" ومن وافقه من أهل الشام خارجين على خليفة المسلمين «علىّ»، وهكذا فإن واقعة التحكيم لم تمس شرعية "علىّ" فى خلافته فهو الخليفة (الحاكم) فى جميع الأقطار الإسلامية بما فيها الشام، ولقد وافق «علىّ بن أبى طالب» على التحكيم (بعد رفضه) تحت ضغط صحابته حقناً لدماء المسلمين. وقرار التحكيم بواسطة الحكمين (عمرو وأبى موسى) برد الأمر إلى أولئك النفر لم ينفذ على الإطلاق.(١)

- مبدأ الشرعية لدي الفرق الإسلامية المختلفة:-

وهنا نوضح منذ البداية بصدد الفرق الإسلامية : أن الفرقة الغالبة التى تمثل جماعة المسلمين هى فرقة «أهل السنة والجماعة»، فهى تعد أضخم فرقة إسلامية وما دونها فرق صغيرة متفرقة أعظمها شأناً لا يعتد به بجوارها، حتى أنه إذا ذكرت عبارة «جماعة المسلمين» فإنه يقصد بها «أهل السنة والجماعة». وتعد مسألة «الخلافة» (كما تقدم) جوهر الخلاف وأصله بين فرقة «أهل السنة والجماعة» وأغلب الفرق الخارجة عليها. ذلك أن الأمر لم يخل بالنسبة للفرق الأخرى فى مواجهة «أهل السنة

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر : د. العوا، المرجع السابق، من ص ١٠٢ إلى ص ١١٢، وكذلك د. الريس، المرجع السابق، من ص ٤١ إلى ص ٤٨، وكذلك : د. مصطفى حلمى «نظام الخلافة فى الفكر الإسلامى» ، دار الدعوة بالإسكندرية، ١٩٧٧، من ص ١٥١، إلى ص ١٥٦.

والجماعة» من اختلاف حول مسألة سياسية ولو بطريقة مباشرة، حيث سنعرض لاختلاف هذه الفرق مع فرقة «أهل السنة والجماعة» حول علاقة الحاكم بالمحكومين، ومسألة مقاومة الحاكم إن جار والخروج عليه من جانب المحكومين، ومن ثم اختلافها معها حول مدى شرعية الإمام، وكل هذا يقتضى منا عرض الخطوط الرئيسية لفكر هذه الفرق، كل فرقة على حدة ونخص بالذات الفرق السياسية (الخوارج والشيعة)، و «المعتزلة» كفرقة غير سياسية ولكنها قدمت فكراً بشأن شرعية الحاكم. ثم نعرض بعد ذلك للفرقة الغالبة التى تمثل جمهور المسلمين وهى فرقة «أهل السنة والجماعة».

- أولاً : مبدأ الشرعية لدى الخوارج :-

لقد اختلف "الخوارج" مع «الجماعة» (جماعة المسلمين) وخرجوا عليها بسبب مسألة «الخلافة» واختلاف وجهة النظر فيها، وذهبوا بدورهم فرقاً متعددة، ولكنهم ظلوا جميعاً متفقين فى رأيهم عن الخلافة وعن مقاومة الحاكم الجائر - من وجهة نظرهم - حتى لو أدى هذا إلى هلاكهم، فقد كانت البداوة هى الغالبة على فكرهم حيث لم يتأثروا كغيرهم من الفرق الإسلامية الخارجة على «الجماعة» بالفلسفة اليونانية أو بثقافة الفرس، فراحوا يثورون ويموتون دفاعاً عن مبادئهم، والتى فى مقدمتها وجوب الخروج على السلطان الجائر جهاراً ولو كان هلاك الجماعة الخارجة محققاً، لأن واجب النهى عن المنكر الذى يكلف به المسلم يقضى بذلك (١).

"والخوارج" تاريخياً هم أول الفرق الإسلامية الخارجة عن «الجماعة»، فعلى أثر قرار الحكمين (فى واقعة التحكيم) برد الأمر إلى نفرمعينين، ثم عدم تنفيذ قرار التحكيم. كل ذلك كان سبباً فى أن طائفة من جيش «عليّ»

---

(١) انظر : د. محمد طه بدوى ، حق مقاومة الحكومات الجائرة، مرجع سابق، ص ٤٢، ص ٤٣. وكذلك لنفس المؤلف : مشروع دستور إسلامي للدولة المصرية، مرجع سابق، ص ١٤٤ ، ص ١٤٥.

فوجئت بهذا الأمر، وقد كان ظنهم أن قرار الحكمين سيكون فى صالح «علىّ» وبذلك يحققون أمرين: أولهما: نصراً فى القتال، وهو الذى دفع جيش «معاوية» إلى طلب التحكيم. ثانيهما: نصراً فى القضاء، إذ يقرر أن الحق مع الخليفة، وأن محاربة الخليفة لهم كانت باعتبارهم بغاة خارجين على الحاكم الشرعى «علىّ». فلما جاء القرار على غير ما ظنوا وأرادوا أعلنوا رفضهم لمبدأ قبول التحكيم أصلاً. حيث قالوا: «لاحكم إلا لله»(١)، مقررين أنه لايجوز العدول عن حكم الله إلى حكم الرجال، وأن الله قد حكم فى الفئة الباغية بقتالها حتى تفئ إلى أمره: «فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ إلى أمر الله»(٢). وهؤلاء القوم الذين رفضوا قرار التحكيم، هم الذين ألحوا على «علىّ» بقبول التحكيم، ففى بادئ الأمر كان «علىّ» لايرى قبول التحكيم، ولم يقبله قائلاً بأنها المكيدة عندما رفع جيش «معاوية» المصحف طالبين التحكيم، ونزولاً على إرادة أنصاره وجنده قبل «علىّ» التحكيم منعاً لإراقة المزيد من دماء المسلمين، ثم ما كان منهم إلا أن خرجوا على الفريقين جميعاً (علىّ ومعاوية) - أى خرجوا على الأمة، وتحيزوا بمكان يسمى «النهروان» وجرت بينهم وبين «علىّ» محاولات لعودتهم إلى حظيرة الجماعة فأبوا (أو أبى كثير منهم) وعاثوا فى الأرض فساداً يقتلون وينهبون أموال المسلمين، مستحلين دماءهم وأموالهم بزعم أن من خالفهم ليس بمسلم. وانتهى الأمر بهم مع «علىّ» إلى أن قاتلهم فهزمهم هزيمة نكراء، ولكنهم بيتوا لقتله هو و«عمرو» و«معاوية» فقتلوا علياً وأخطئوا «معاوية» و«عمراً»(٣).

من هنا فإن هذه الفرقة (الخوارج) بناءً على فهمها الخاطئ قد أخطأت

(١) وتلك العبارة مأخوذة من قوله تعالى: «إن الحكم إلا لله»، سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٢) سورة الحجرات، الآية ٩.

(٣) راجع فيما تقدم: د. العوا، المرجع السابق، من ص ١١١ إلى ص ١١٤.

كثيراً فى حق الأمة كخطأ ناتج عن جهالة - عن سوء نية - فارتكبوا كثيراً من المنكرات، وعلى قمتها تلك الفتنة التى أحدثوها، كما أحدثوا فوضى وتفرقاً للجماعة. بل وأدى هذا إلى تفرق «الخوارج» أنفسهم إلى أكثر من عشرين فرقة، ترى كل منها أنها تسعى لإقرار حكم الله فى الأرض، فشعارهم جميعاً «لاحكم إلا لله». وهذا الشعار حين أكثروا قوله فى المسجد «العلىّ» قال: «كلمة حق أريد بها باطل. لكم علينا ثلاث: لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولانبدؤكم بقتال، ولانمنعكم الفئ ما دامت أيديكم معنا»، كما كان «علىّ» يرد عليهم بصدد آية: «إن الحكم إلا لله»(١) بآية أخرى: «**ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**»(٢). وفى قوله: «كلمة حق أريد بها باطل»، كان الباطل الذى يريده الخوارج هو نسبتهم «علياً» إلى الكفر، واستحلالهم الخروج عليه مما أدى إلى كثير من المظالم التى استباحوها(٣).

وبعد أن هزمهم «علىّ»، استعادوا جمع شتاتهم وخرجوا على الحكم الأموى فالعباسى، وكانوا مصدر متاعب لهما استمرت فترة طويلة من التاريخ وتفرقوا إلى فرق كثيرة (كما تقدم)، لم يكن يجمع بينها سوى اعتناقهم مبدأين:-

أولهما: الحكم العام على الأئمة بالكفر، فكانوا يتولون «أبا بكر» و«عمر»، ويتولون «عثمان» صدر خلافته ثم يتبرءون منه بقية عهده، ويتولون «علياً» إلى أن قبل التحكيم، وبعد التحكيم يتبرءون منه وينبذونه بل ويكفرونه.

ثانيهما: وجوب الخروج على الحاكم الجائر وذلك عندهم فرض لا

---

(١) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٢) سورة النساء، الآية ٨٣.

(٣) انظر: د. العوا، المرجع السابق، ص ١١٣. ود. مصطفى حلمى، المرجع السابق، ص ١٦٤.

يحل تركه، ولايشترطون عدداً ولا غلبة الظن أنهم قادرون على تغيير المنكر. بل كل قادر - عندهم - يلزمه الخروج ولو كان وحده وسواء أظن أن خروجه يؤدى إلى النتيجة المرجوة أم لا .

وهكذا فإن هؤلاء القوم الخارجين على «الجماعة»، والذين يمجدهم المستشرقون ويعتبرونهم مقاييس لدرجة حرارة الجماهير. هم الذين أحدثوا الفتنة بتعصبهم الذى ساد مناقشاتهم وجدلهم، وهم الذين تحيزوا إلى جانب فكرة واحده. وكذبهم أحياناً على الرسولﷺ لإيجاد الدليل على مزاعمهم، مع تمسكهم بظواهر القرآن دون تجاوزه إلى المقصد والمرمى. هؤلاء القوم دون غيرهم راح فقهاء الجماعة (التى عرفت فيما بعد بأهل السنة والجماعة) يتصدون لهم كفئة خارجة عن الجماعة، ويقولون بوجوب قتالهم تحت مسمى فقهى هو : **«قتال أهل البغى»**(١).

- مبدأ الشرعية لدى الأباضية :-

انقسم الخوارج (كما تقدم) إلى أكثر من عشرين فرقة منها: الأزارقة والصفرية والبهسية والنجدات ...الخ، وكلها بادت. ويذهب فريق من المؤرخين والمستشرقين إلى اعتبار «الأباضية» إحدى فرق الخوارج، بينما تنكر كتب فقهائهم صلتهم بهؤلاء، ويرجع أمر إنكار فقهاء الأباضية لصلتهم بالخوارج إلى اختلافهم مع الخوارج فى كون الخوارج يكفرون المسلم مرتكب الكبيرة ويخرجونه من الملة، واستباحتهم لدماء وأموال المسلمين المخالفين لهم. أما بصدد قضية «الخلافة» فإن فقهاء الأباضية يلتقون مع الخوارج على رأى واحد(٢) .

---

(١) انظر نفس المرجع السابق، ص ١٧٥ .

(٢) راجع فى هذا الشأن : بكير بن سعيد أعوشت ، دراسات إسلامية فى الأصول الأباضية ص ١١٦. وانظر كذلك : على يحيى معمر، الأباضية مذهب إسلامى معتدل، ص ١٩.

فالخوارج الذين أنكروا التحكيم على «علىّ» – على نحو ما تقدم – راحوا يبايعون «عبد الله بن وهب الراسبي» خليفة لهم بعد خروجهم على «علىّ» وحربهم معه، ورفعوا شعار «قبلت الدنية ولا حكم إلا لله». وهنا تلتقى الأباضية مع الخوارج فى رفضهم المشترك للتحكيم، والدعوة إلى إمامة المسلمين عن طريق حرية الاختيار، والكفاءة الشرعية لهذا المنصب بين المسلمين جميعاً، كما يلتقون فى وجوب الخروج على الحاكم الجائر ولكن بدرجات متفاوتة كما سيأتى.

والذى بلور الفكر الأباضى هو «عبد الله بن أباض» وهو تابعى عاصر «معاوية»، وتوفى فى أواخر عصر «عبد الملك بن مروان»، وجاءت تسمية ذلك المذهب من طرف الأمويين ونسبوه إلى «عبد الله بن أباض». وتظهر آراء المذهب الأباضى وموقفه من الخوراج من تلك الرسالة التى أرسل بها «عبد الله بن أباض» إلى «عبد الملك بن مروان»(١)، ففى هذه الرسالة استنكر «ابن أباض» الغلو فى الدين والدنيا، فمن ناحية راح يتبرأ من تفريط بنى أمية فى حق كتاب الله وترك حكمه. ومن ناحية أخرى تبرأ من الغلو والافراط فى الأحكام، كما فعل «ابن الأزرق» الذى حكم على مرتكب الكبيرة بالشرك الأكبرو استحل دماء المسلمين وأموالهم. كما أوضح هنا موقف الأباضية بأنها تحكم على مرتكب الكبيرة بكفر النعمة لا بكفر الخروج من الملة، ولاتستحل دماء المسلمين وأموالهم ولا تخرجهم من ملة الإسلام(٢).

من هنا وعلى ضوء ما تقدم نستطيع التمييز بصدد الخروج عن جماعة المسلمين بين الخروج السياسى والخروج الدينى، فالخروج بمدلوله الدينى هو الذى يمثله "الأزارقة" الذين أثبتوا وأقروا الشرك للمسلمين العصاة، واستحلوا

---

(١) انظر : بكير بن سعيد ، المرجع السابق، من ص ٢٣ إلى ص ٢٦.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٢٠، ص ٢٤.

دماءهم وأموالهم فخرجوا بذلك على الجماعة، وهو خروج بالعقيدة والعمل. أما الخروج بمدلوله السياسى فهو الذى يمثله* الأباضية* الذين لا يستحلون دماء وأموال عصاة المسلمين، حيث إن كبائرهم كالزنا وشرب الخمر، لا تخرجهم من ملة الإسلام فهم - عندهم - موحدون (أى يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله). وتبعاً لذلك تعد «الأباضية» أعدل فرق الخوارج وأقربهم إلى «أهل السنة والجماعة»، فهم يعترفون بالقرآن والسنة مصدرين للعلم، ويصرون على أن القدوة الحسنة بعد النبى ﷺ تكون فى «أبى بكر» و«عمر»، ويتولون «عثمان» صدر خلافته ثم يتبرءون منه بقية عهده (كفر نعمة-لا كفر خروج من الملة)، وكذلك «علىّ» يتولونه قبل التحكيم، وبعد التحكيم يتبرءون منه على ذلك النحو(١).

هذا ويتركز فكر «الأباضية» السياسى حول مسألة مقاومة الحاكم الجائر، وهم هنا يلتقون مع باقى فرق الخوارج - على نحو ما تقدم - إلا أنهم يختلفون عن غيرهم من فرق الخوارج فى الخروج حسب الظروف المحيطة بهم، فعندهم - يعتبر الخروج على الإمام الجائر ليس واجباً بنفس الدرجة كما عند فرق الخوارج الأخرى، وليس ممنوعاً كما تقول الأشاعرة، وإنما هو جائز، ويترجح استحسان الخروج إذا غلب الظن على نجاحه، ويستحسن البقاء تحت الحكم الظالم إذا غلب على الظن عدم نجاح الخروج، أو خيف أن يؤدى إلى مضرة تلحق المسلمين أو تضعف قوتهم على الأعداء فى أى مكان من بلاد الإسلام(٢). من هنا وفى سبيل تحقيق إمامة الأباضية فإن هناك مراحل تمر بها من الكتمان إلى الدفاع إلى الشِرا إلى الظهور وإقامة إمامة الأباضية، وهى كما يلى:-(٣)

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٥، ولمزيد من التفصيل فى هذا الشأن ارجع إلى : سالم بن حمد بن سليمان الحارثى، العقود الفضية فى أصول الأباضية، ١٩٨٣، ص ٢٨٥.

(٢) انظر : بكير بن سعيد، المرجع السابق، ص ٢٥ .

(٣) راجع بصدد هذه المراحل: مهدى طالب هاشم، الحركة الأباضية فى المشرق العربى، رسالة ماجستير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٧٧، من ص ٢٩٠ إلى ص ٣٠١ .

- إمامة «الكتمان» :-

وهى تكون فى فترة الصراع مع الحكام المغتصبين للخلافة - من وجهة نظرهم - وهى إمامة تتم سراً (أو ما نسميه اليوم بالتنظيم السرى)، ويكون على رأسها شخص مسئول هو إمام هذه المرحلة، وهو ليس مكلفاً بالظهور فى فترة معينة (ويستمر فى هذه المرحلة فترة قد تطول أو تقصر)، وهو غير مكلف أيضاً برفع سيف أو القيام بثورة، وإنما يكون مكلفاً بتربية الرجال فى السر، حال «عبد الله بن أباض» فى عهد الدولة الأموية.

- إمامة «الدفاع» :-

وهى إمامة تعتبر وليدة ظروف تفاجأ بها الدعوه الأباضية، فتلجأ إلى اختيار إمام يقود الجماعة فى معاركهم للدفاع عن الأراضى التى بحوزتهم، ومن ثم فهى تتم أيضاً فى فترة الصراع مع الحكام المغتصبين للخلافة (عندهم)، فإذا استبد الحاكم وراح يستبيح حرمة المسلمين المؤمنين، فلابد من السعى لإقامة إمامة «الدفاع» لتحاربه، ثم بعد الحرب إما العودة إلى إمامة الكتمان أو إلى بيعة الظهور.

- إمامة «الشرا» :-

ومصطلح «الشراة» أطلق على الخوارج عامة، و مع ذلك فإن هذا المصطلح ذو معنى أكثر عمقاً وتمييزاً لدى الأباضية، فعندهم إذا لم يتمكن المسلمون الملتزمون من امتلاك السلطة، فلابد لهم من مشاغبة السلطة الجائرة، وهنا تأتى«إمامة الشرا» والتى لها شروط قاسية وتأخذ طابعاً عقائدياً، ولعل من أهم خصائصها: الموت فى ساحة المعركة فلا يجوز للإمام الشارى الهرب أو التخلى عن ميدان المعركة حتى ينتصر أو يقتل فى سبيل الله. وسموا «شراة» لأنهم باعوا أنفسهم لله. ويشترط - عندهم - أن يكون الشراة أربعين رجلاً يعملون بقدر ما يرهبون السلطة الظالمة.

- إمامة «الظهور» :-

وهذا النوع من الإمامة هو تتويج للمساعى والجهود الثلاثة السابقة (إمامة «الكتمان» و«الدفاع» و«الشراء»)، بل هى الهدف الذى يقاتل ويستشهد فى سبيله «الأباضية» سواء أكان ذلك فى مرحلة إمامة الدفاع أو إمامة «الشراء»،وعند انتصار هؤلاء الأئمة تسمى هذه المرحلة إمامة «الظهور»، وهى تعنى قيام حكومة أباضية تحكم وفقاً لتعاليم المذهب الأباضي، وهى(من وجهة نظرهم) مرحلة يقام فيها نظام سياسى إسلامى يستند إلى قيمة «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» كقيمة إسلامية عليا، واختيار إمام الظهور مرهون بانتصارهم على السلطة المستبدة، كما أن إمامة «الظهور» واجبة، والوجوب يفيد السعى والكفاح لإقامة مثل هذه الإمامة.

وهكذا فإن الأباضية بصدد «مقاومة الجور» و«الخروج على الحاكم الجائر»، نجدها أكثر نضجاً من باقى فرق الخوارج، («كالأزارقة» و«النجدات»..) الذين لا يعرفون المرونة السياسية، فيقررون الخروج على الحاكم مهما كلفهم الأمر، ومهما كانت النتائج. أما «الأباضية» فقد اشترطت شروطاً للقيام بالثورة فإذا غلب الظن بعدم نجاحها يستحسن البقاء تحت الحكم الظالم كما تقدم. وبصدد إمامة «الظهور» تضع «الأباضية» شروطاً **أولها**: وجوب توفر قوة أهل الدعوة فى الإمام. **ثانيها**: أن يكون أهل الدعوة أربعين رجلاً أحراراً. **ثالثها**: أن يكون فيهم ستة رجال فصاعداً أهل علم.

- **ثانياً: مبدأ الشرعية لدي «الشيعة»:-**

ونشأت هذه الفرقة هى الأخرى وليدة اختلاف وجهات النظر حول مسألة «الخلافة». فلقد كان جوهر الخلاف بين الشيعة وغيرهم من المسلمين

ينحصر في مسألة لمن تكون الخلافة؟، فكان أساس التشيع الاعتقاد بأن «علياً» وذريته أحق الناس بالخلافة. ثم إن هذه الفرقة الخارجة على الجماعة (سياسياً) كانت ترى أن الخلافة (الإمامة) ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة. بل هي ركن الدين، وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفالها، ولا تفويضها إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون الإمام معصوماً من الكبائر والصغائر، وأن «علياً» هو الذي عينه النبي(ﷺ) (١).

ولقد راحت الشيعة تقول بفضل «عليّ» وعصمته إلى حد أنهم رفعوه إلى مرتبة أسمى من مرتبة البشر، يقول «ابن أبي الحديد» في شرحه على نهج البلاغة (وهوشيعي معتدل): «إن علياً أفضل الخلق في الآخرة وأعلاهم منزلة في الجنة، وأفضل الخلق في الدنيا وأكثرهم خصائص ومزايا ومناقب، وكل من عاداه أوحاربه أو بغضه فإنه عدو الله سبحانه وتعالى وخالد في النار مع الكفار... والحاصل أنا لم نجعل بينه وبين النبي(ﷺ) إلا رتبة النبوة، وأعطيناه كل ماعدا ذلك من الفضل المشترك بينه وبينه». ويقول «الشهرستاني» في كتابه «المِلل والنِحل»: «إن من الشيعة من قال إنه حل في «عليّ» جزء إلَٰهي واتحد بجسده فيه، وبه كان يعلم الغيب.. وبه كان يحارب الكفار.. وأن الرعد صوته والبرق تبسمه...». ثم إن فرقة من فرق الشيعة قد غالت في ذلك إلى حد أن فقههم يدور كله حول الإمام وصفاته حتى سموا «بالإمامية» نسبة إلى الإمام. ولو أنك تصفحت كتاب «أصول الكافي» «لمحمد بن يعقوب الكليني» المتوفى سنة ٣٢٨هـ وهو من أئمة الشيعة وحججهم في الفقه، للاحظت أن الكلام عن الإمام يدور كله حول رفع الإمام فوق مرتبة

(١) انظر: ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار الشعب، ص ١٧٥، ص ١٧٦ .

البشر حيث يقول: «فالأئمة شهداء الله على خلقه، وهم الهداة، ولاة أمر الله وخزنة علمه، هم نور الله عز وجل..، وهم معدن العلم وورثته فهم الذين ورثوا علم النبى وغيره من الأنبياء..، وليس شئ فى أيدى الناس من الحق إلا ما يخرج من عند الأئمة، وإن كل شئ لم يخرج من عندهم فهو باطل، وإن الأرض كلها للإمام». ويقول صاحب كتاب «أصول الكافى» فى باب جامع لفضل الإمام وصفاته: «إن الإمامة أجل قدراً وأعظم شأناً... وأبعد غوراً من أن يبلغها الناس بعقولهم أو ينالوها بآرائهم ويقيموا إماماً باختيارهم، إن الإمامة خص الله عز وجل بها إبراهيم الخليل عليه السلام بعد النبوة... حتى ورثها النبى ﷺ.. فهى فى ولد «علىّ» عليه السلام خاصة إلى يوم القيامة إذ لا نبى بعد محمد ﷺ.. إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول ﷺ ومقام أمير المؤمنين وميراث الحسن والحسين.... إن العبد إذا اختاره الله لأمور عباده... فهو معصوم مؤيد موفق مسدد قد أمن من الخطأ والزلل والعثار»(١). وجدير بالذكر هنا الإشارة إلى أنه عند قيام الثورة الإسلامية الشيعية فى إيران سنة ١٩٧٩م، أعلنت فى دستورها الصادر أيضاً سنة ١٩٧٩م أنها تقوم على مذهب الإمامية الاثنا عشرية، وأن هذا الدستور مؤقت لحين ظهور الإمام الثانى عشر (الإمام الغائب)، وإلى حين عودته يتولى الأمر الفقيه، وهو ما يسمى عندهم «بولاية الفقيه»، وأن الفقيه معصوم لا يخطئ. بل إن الخومينى (المرجع الأعلى للشيعة فى إيران-الفقيه آنذاك) راح يصف تلك الولاية للفقيه بأنها كولاية القيم على القصر(٢).

---

(١) نقلاً عن : د. محمد طه بدوى، حق مقاومة الحكومات الجائرة، مرجع سابق، من ص ٤٤ إلى ص ٤٦ .

(٢) انظر: د.نيفين عبد الخالق، المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى، رسالة دكتوراه منشورة، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، ١٩٨٥، ص ٢١٨ .

ويجدر التنبيه هنا إلى أن الشيعة يرتبطون في مذهبهم بمسألة وجدانية عاطفية هي حب آل البيت. ولقد كان التطور التاريخي الذى أدى إلى تميزهم أبطأ من الخوارج، فحتى تتأصل تلك العاطفة وترد إلى أصول يقبلها الرأى العام بين جماهير المسلمين، فإن ذلك كله استغرق زمناً ليظهر المذهب الشيعى كما نعرفه اليوم. فقد بدأ تميزهم حين بقى فريق من جيش «علىّ» معه بعد انفصال الخوارج. وعبروا عن تأييدهم «لعلىّ» بعد قرار الحكمين بقول قائل منهم:«فى أعناقنا بيعة ثانية. نحن أولياء من واليت وأعداء من عاديت». لكن هذه البيعة أو تلك «الموالاة» لم تكن كافية لظهور الشيعة. بل لقد ساهم فى ذلك عاملان:-

أولهما: تلك الحوادث التاريخية التى أدت إلى تزايد الشعور بعاطفة الولاء والحب لآل البيت (فقد اغتيل «علىّ» وقتل، كما تنازل «الحسن» ولده الأكبر عن الخلافة «لمعاوية»، وقد قتل «الحسن» مسموماً، وتلك الفاجعة التى انتهى إليها خروج «الحسين» فى عهد «يزيد بن معاوية» والتى تركت فى قلوب المسلمين عامة آثاراً لم يمحها الزمن).

ثانيهما: تلك الآثار الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التى ترتبت على دخول الموالى فى تكوين المجتمع الإسلامى وخاصة موالى الفرس. ومن أهم هذه الآثار تعضيد هؤلاء الموالى لفكرة الشيعة وقبول جماهيرهم لها لأسباب ذاتية وتاريخية(١). ففى القرن الثانى الهجرى بالذات بدأت تظهر ملل متطرفة، كان بعضها من أصول فارسية قديمة أو

---

(١) انظر : د. محمد سليم العوا، المرجع السابق، ص ١١٥، ١١٦ .

سريانية غنوصية مكن لهم الموالى .والديالم الذين ظاهروا فريقاً على آخر مما أشبعت نوازعها نحو الثأر من سيطرة الجنس العربى، والانتقام النفسى للنقص الذى عاناه إزاء العنصر (العربى) المتفوق-فى نظرهم- زمن الأمويين. وقد كان هؤلاء تحت تأثير الأفكار الهندية قبل الإسلام بعهد طويل، حيث كانوا يميلون إلى القول فى ملوكهم أنهم تجسيد لروح الله، تلك الروح التى تنتقل فى أصلاب الملوك من الآباء إلى الأبناء. ومن هنا نعى ظهور مذهب العلويين وهم غلاة الشيعة الذين ألّهوا علياً، وقالوا بعصمة الإمام وبأن كل شئ يكون بالتعليم لا بالتحصيل العقلى، وهذا التعليم مصدره الإمام المعصوم وحده، الذى تقترن به الخوارق، وقالوا بضرورة أن ينتحل زعماؤهم صفات النبوة والرسالة، بل وأحياناً الألوهية، فالروح القدس قد حلت فيهم على التناسخ الواحد تلو الآخر. والإمام لذلك مصيب فى جميع أحواله وأقواله، والأحكام ترجع إليه فلا اجتهاد فى أمور الدين دونه.

هذا ولقد انتهت سلسلة الأئمة إلى آخر حلقاتها (عند الإمامية) إلى إمام (طفل) غاب(١)، وينتظرون رجعته، فهو الغائب المنتظر الذى سيظهر ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً، وهذا هو المهدى المنتظر الذى تقدمت البشارة به، ولقد نص الدستور الإيرانى سنة ١٩٧٩م بشأنه على أن «تكون ولاية الأمر والأمة فى غيبة الإمام المهدى عجل الله تعالى فرجه.. للفقيه العادل...»- المادة الخامسة(٢).

---

(١) وهو آخر الأئمة الاثنا عشر : «محمد الحسن العسكرى» الملقب بمحمد المهدى (الإمام المنتظر) الذى ولد سنه ٢٥٦ هـ .

(٢) نفس المرجع السابق ،ص ٣٥٦.

هذا وقد تفرعت الشيعة إلى فرق عديدة: الإمامية - الزيدية - الجعفرية -الإسماعيلية..إلخ. وهي تختلف فيما بينها اختلافاً كبيراً في الأصول والفروع السياسية والفقهية على حد سواء، والذي يجمع معظم فرق الشيعة هو القول بأفضلية «عليّ» وأحقيته في الخلافة، وكذلك انحصارها بعده في ذريته وأنها تنتقل بالنص إلى الإمام ثم إلى من يليه. وتتلخص آراؤهم في: «النص على الإمام- عصمة الإمام- الرجعة». **وبصدد النص على الإمام:** فهم يستندون إلى حديث نسبوه إلى الرسول(ﷺ) :«من كنت مولاه فعليّ مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار الآل» ،ويضيفون إلى ذلك حديثاً آخر:«أقضاكم عليّ». وبصدد الحديث الأول «من كنت مولاه..» فقد فسروا آية: «يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته»(١) تفسيراً يتفق مع مذهبهم حيث ادعى الشيعة نصاً صريحاً في الإمامة في هذه الآية، كما ادعوا أن أولي الأمر في آية:«أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم(٢)»، أنهم هم القضاة والحكام، وذهبوا إلى أن الحَكم في النزاع بين المهاجرين والأنصار في اجتماع السقيفة هو «عليّ» نفسه. **أما عن عصمة الإمام:** فقد اعتبر الشيعة أن العصمة صفة لازمة للإمام لأنه منصوص عليه بواسطة الرسول (ﷺ)، ومن نص عليه الرسول (ﷺ) لايخطئ، ومن ثم فشرط العصمة صادر عن عقيدة النص وأنها متوارثة. **أما عن الرجعة:** فهم كما تقدم يعتقدون في رجعة الأئمة إلى الدنيا لكي ينشروا الهداية بين الناس (٣).

وبصدد اختلاف فرق الشيعة بشأن شرعية الإمام، ترى «الزيدية» أن «علياً» أحق بالخلافة من غيره إلا أنهم لا يذهبون إلى أن الخلافة ثابتة له

(١) سورة المائدة ، آية ٦٧.

(٢) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٣) راجع فيما تقدم ، د. مصطفى حلمي، ، المرجع السابق ، ص ١٨٨، ص ٢٠٥، ص ٢١١، ولمزيد من التفصيل في هذا الشأن انظر : أحمد أمين ، ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي ببيروت ، ١٩٣٩ ، جـ ٤، ص ١٠٩.

بالنص، فالإمامة (عندهم) ليست محلاً لنص، وإنما هى جائزة فى كل فاطمى عالم شجاع سخى زاهد قادر على القتال يخرج مطالباً بحقه فى الإمامة. ولذلك كانت الإمامة(عندهم حتى الآن)عملية إيجابية لا سلبية كما كانت عند «الإمامية» الذين قالوا بإمام مختف سوف يظهر ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً(هذا ولقد أظهرت الثورة الإيرانية سنة ١٩٧٩ تغييراً فى مفاهيم الشيعة الإمامية للجهاد، فبعد أن استقر الرأى عندهم بأنه لا جهاد فى سبيل الله حتى يخرج المهدى وينادى مناد من السماء، صار الأمر للفقيه العادل الذى يقوم مقام الإمام الغائب (المهدى المنتظر) لحين عودته، ولا بأس بأن يجاهد الفقيه العادل نيابة عن الإمام الغائب تمهيداً لعودته)(١) و«الزيدية» كذلك لا يذهبون إلى عصمة الأئمة-كما تذهب «الإمامية» «والإسماعيلية»-ولذلك أجازوا الاجتهاد وكثر فيهم الأئمة المجتهدون وغزر إنتاجهم الفقهى، وتعد «الزيدية» أقرب فرق الشيعة إلى «أهل السنة والجماعة»(٢).

- طاعة الإمام والخروج عليه عند «الشيعة» :-

وفى هذا الصدد فى باب «فرض طاعة الإمام» يقول «الكليني»: عن أبى جعفر أنه قال:«ذروة الأمر وسنامه ومفتاح وباب الأشياء، ورضاء الرحمن تبارك وتعالى الطاعة للإمام»، وعن «الرضا»أنه قال: «إن الناس عبيد لنا فى الطاعة، موال لنا فى الدين، فليبلغ الشاهد الغائب». كما نجد أن مجرد ميل «ابن عبد ربه» الأندلسى إلى التشيع المعتدل جعله يعرف السلطان بأنه:«القطب الذى عليه مدار الدنيا، وهو حمى الله فى بلاده، وظله الممدود على عباده، وأن لزوم طاعته

---

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن ارجع إلى : الخومينى، الحكومة الإسلامية ، إعداد وتقديم : د. حسن حنفى، الطبعة الأولى، ١٩٧٩، وانظر كذلك : محمد طالبى، بنى الدولة الإسلامية التقليدية وخصائصها، من مطبوعات اليونسكو، باريس، ١٩٨٢، ص ١٤.

(٢) انظر : د. العوا، المرجع السابق، ص ١١٦ .

في السر و الجهر فرض واجب وأمر لازم لايتم إيمان إلا به ولا يثبت إسلام إلا عليه»(١).

من هنا فإن الطاعة عند «الشيعة» عمياء، و«ليس لأحد أن يناقش ما يفعل الإمام أو يعترض على ما يشاء. إن مجرد التفكير فى هذا يعد انكاراً لعصمة الإمام وتعدياً على قداسته، إذ كيف ينعت بالظلم من حل بجسمه جزء إلّهى، وهل يعصى لمن اختاره الله لأمور عباده أمراً إلا وكان العاصى كافراً، ومن ذا الذى يرضى لنفسه الكفر وهو عالم به. إن تعاليم «الشيعة» على هذا النحو تنزع من قاموسهم الفقهى عبارة «مقاومة الإمام» لأن المقاومة تفترض جور الإمام،و الإمام عندهم معصوم وسلطته لا حد لها والعدل مافعله. والاعتقاد بذلك وطاعته على هذا الأساس جزء من الإيمان، ولا يكمل إيمان إلا به، فلا جور من الإمام ولا احتجاج من الرعية، ومن ثم فلاوجود لعبارة «مقاومة الإمام» فى فقه الشيعة إلا فى باب الكفر بداهة(٢)». وتبعاً لذلك لا وجود كذلك للخروج على الإمام إلا فى نفس الباب. وهكذا فإن الشيعة قد بعدت تماماً عن التصور الإسلامى المستمد من الكتاب والسنة بصدد مبدأ الشرعية. ذلك أنهم قد هدموا هذا التصور بالنص على الإمام وبعصمته.

هذا ولا يعرف «أهل السنة والجماعة» هذا كله (النص والعصمة والرجعة)، فالعصمة للإمام لايعرفونها على أساس أن العصمة لله وحده دون عباده حتى الأنبياء والمرسلين، والمفاضلة بين الناس لا تكون إلا على أساس العمل الصالح «إن أكرمكم عند الله أتقاكم»(٣) «..وليس لعربى فضل على عجمى إلابالتقوى»(٤)، وكيف يؤله «علىّ» وتقدس الأئمة من ذريته، فى

---

(١) نقلاً عن : د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٤٦.

(٢) انظر : نفس المرجع السابق، ص ٤٧ ، ص ٤٨.

(٣) سورة الحجرات ، الآية ١٣.

(٤) أخرجه أحمد فى مسنده.

حين أن الإسلام لم يؤله محمداً نفسه:«قل إنما أنا منذر، وما من إله إلا الله الواحد القهار»(١)،«قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً، ولا يشرك بعبادة ربه أحداً»(٢)، فلا عصمة إلا لله ولانص على إمام إنما يعين الإمام بالاختيار، كما أن الرجعةوتناسخ الأرواح للأئمة لا يعرفها الإسلام.(٣)

- ثالثاً : مبدأ الشرعية لدى «المعتزلة» :-

لقد كان «الخوارج» و«الشيعة» كما هو واضح مما تقدم على طرفى نقيض بصدد شرعية الحاكم ومقاومته إن جار، فالشيعة يؤلهون الإمام فينزهونه عن الزلل فلا يتصورمنه جور وبالتالى لا محل عندهم لمقاومة الحاكم. فى حين أن الخوارج رأوا فى الخليفة (الحاكم) فرد كآحد الناس يخطئ ويصيب، فإن أصاب فبها، وإلا وجبت مقاومته بحد السيف مهما كلفهم الأمر. ورغم هذا التباين بين الفرقتين بصدد مقاومة الحاكم الجائر إلا أنهما يعطيان أهمية قصوى للإمامة فى فقههم إلى حد اعتبارها جزءاً من العقيدة، بل وأصل من أصول الدين(٤). وكما سيأتى فإن"أهل السنة والجماعة" قد وقفوا موقفاً وسطاً بين هاتين الفرقتين فأقروا مقاومة الحاكم الجائر فى أصل عام هو"الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر"، وربطوا بين الخروج على الحاكم وبين مصلحة الجماعة فإن أقرت الجماعة الخروج، خرجوا على الحاكم الجائر إذا كان ذلك من مصلحتها - كما سيأتى ذلك تفصيلاً فى حينه. أما الفرقة الرئيسية الثالثة التى خرجت على الجماعة (بعد الخوارج والشيعة)، فهى فرقة «المعتزلة» التى عاصرت فرقتى «الخوارج» و«الشيعة»، إلى أن قضى عليها على

---

(١) سورة ص، الآية ٦٥ .

(٢) سورة الكهف، الآية ١١٠ .

(٣) انظر د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٤٨.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

إثر إعلان المتوكل سنة ٢٣٤هـ إقفال باب الجدل وأمر الناس بالتسليم واتباع ما كان عليه السلف. «فالمعتزلة» تختلف عن «الخوارج» و«الشيعة» من حيث سبب نشأتها، ومن ثم من حيث نظرها إلى مسألة الإمامة. لقد كان سبب نشأة كل من فرقتى «الخوارج» و«الشيعة» الاختلاف مع الجماعة على أمر الخلافة ومَن يستحقها وما وضعه من الناس؟ أما «المعتزلة» فلم تأت مسألة الخلافة عندهم فى المرتبة الأولى، فهم لم يعتزلوا الجماعة بسببها شأن غيرهم، وإنما اختلفوا مع الجماعة - أى مع المحدثين والفقهاء من «الجماعة»- على مسائل فقهية أغلبها لا يمس علاقة الخليفة بالمحكومين اللهم إلا القليل منها وبطريقة غير مباشرة، ومن هنا فهى فرقة ذات أثر نسبى فى المجال السياسى(١).

ولقد تكونت فرقة «المعتزلة» فى القرن الثانى الهجرى. وهى التى أسسها «واصل بن عطاء» و«عمرو بن عبيد»، حين قررا اعتزال مجلس «الحسن البصرى» بسبب مخالفتهما له فى القول فى مرتكب الكبيرة. فقد كان «الحسن البصرى» يرى كما يرى جمهور الأمة أن مرتكب الكبيرة فاسق، بينما كان يرى معظم «الخوارج» أنه كافر (هذا بينما ذهبت «الأباضية» كما تقدم إلى كونه كفر نعمة - أى يتساوى فى الأمر مع الفاسق)، ولم ترق هذه الأقوال «لواصل بن عطاء» ومن رأى رأيه فذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة فى منزلة بين المنزلتين، فلا هو بمؤمن ولا هو بكافر، واعتبروا ذلك حكماً يخرج من دائرة الإيمان، ولا يدخله -وحده- فى دائرة الكفر أو النفاق. ومن ثم اعتزلوا أستاذهم «الحسن البصرى» الذى لم يوافق على رأيهم وأطلق عليهم -فيما لايكاد ينكره أحد من المؤرخين- اسمهم الذى عرفوا به واشتهروا بعد ذلك(٢).

---

(١) نفس المرجع السابق، ذات الصفحة . ولمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر : أحمد أمين ، المرجع السابق ، جـ ٤، من ص ٧ إلى ص ٥٩.

(٢) انظر : د. محمد سليم العوا، نفس المرجع السابق، ص ١١٧ .

هذا ولقد ذهب «المعتزلة» أنفسهم مذاهب مختلفة ولكنهم اتفقوا جميعاً على رأى واحد فى أمور خمسة خالفوا بها «الجماعة» هى: التوحيد، والوعد والوعيد، والاسماء، والأحكام، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.(١)

وما يهمنا من هذه الأصول الخمسة «للمعتزلة» الأصل الرابع والخامس (الأحكام،والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر). فالأصل الرابع له دافع سياسى بحت هو وضع معيار للحكم على ماكان بين الصحابة من اختلاف فى الأمور السياسية، وخاصة ما وقع بينهم من حروب وفتن، فإذا كان جمهور المسلمين (أهل السنة والجماعة فيما بعد) لا يكفرون أحداً من أهل القبلة بذنب أصلاً، وكان «الخوارج» يكفرون كل من لم يتبع مذهبهم، فإن «المعتزلة» كانوا يحكمون على مرتكب الكبيرة بأنه فى منزلة بين المنزلتين، ويجعلون ذلك مرتبة بين الكفر والإيمان. ومن أخطر آرائهم فى هذا الصدد حكمهم على كل من فريقى صفين (علىّ ومعاوية) بالفسق، وفى هذا الشأن لم يطعن جمهور المسلمين فى الفريقين (علىّ ومعاوية) على اعتبار أن ما حدث بينهما خلاف سياسى يمليه طبيعة الإنسان.. وأن إسلامهما صحيح(٢)، ولئن أخطأ «معاوية» وصحبه فإن هذا الخطأ منهم لم يكن كفراً أو فسقاً، وإنما كانوا عصاة مخطئين، وهذا ما ذهب إليه «البغدادى» فى كتابه «الفَرق بين الفِرق» بأن جمهور المسلمين قد أيدوا «علياً» وكانوا يرون الصواب معه، وأن «معاوية» وأصحابه بغوا عليه حيث تأولوا خطأً، ولكنهم لم يكفروا، وهذا ما ذهب إليه أيضاً «الباقلانى» من أن «علياً» أصاب فيما فعل وله أجران،وأن «معاوية» وصحبه قد صدر منهم ما كان باجتهاد فلهم الأجر لايفسقون ولا يبدعون (٣).

---

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر: أبوزهرة، المرجع السابق، جـ٢، ص ٦١.

(٢) لأن القرآن يقول: «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا» ومن لم اعتراف منه بإيمان الطائفتين رغم قتالهما، ثم أضفى عليهما إخوة المؤمنين فقال: «فأصلحوا بين أخويكم» انظر: سورة الحجرات الآيتان ٩، ١٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٨، وكذلك : د.مصطفى حلمى ، المرجع السابق، ص ١٣٦ ،

وبصدد الأصل الخامس «للمعتزلة» :«الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» :فقد اعتبرته «المعتزلة» أصلاً من أصول الإيمان التى لا يتم إلا بها. وأنه يقتضى التعرض لأفعال القائمين على السلطة فى المجتمع الإسلامى . ولقد كان قول «المعتزلة» فى الخروج على الحاكم الجائر أنه جائز متى غلب على الظن نجاح الخروج على الحاكم وعزله. ومن ثم خالفوا الخوارج الذين جعلوا الخروج على الحاكم الجائر واجباً فردياً مهما تكن النتائج. وهنا تجدر الإشارة إلـــى أن مذهب «الزيدية» (الشيعى) قد تأثر بقول «المعتزلة» هذا فى أصل «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»، فقدكان «زيد بن علىّ» تلميذاً «لواصل بن عطاء»، وقد كان «زيد» يشترط فى الإمام الخروج بنفسه طلباً لحقه فى الإمامة. ولذلك أيد «المعتزلة» «الزيدية» فى ثورتهم على «هشام بن عبد الملك»(١).

وبصدد مسألة «مقاومة الحاكم الجائر»، فإن «المعتزلة» قد وقفوا موقفاً أقل إقداماً من «الخوارج»، الذين يرون استعمال السيف لنهى السلطان عن المنكر كفرض عين يتحتم على كل مسلم متى اقتنع بجور السلطان، دون النظر إلى نتيجة المقاومة سواء حققت لديهم غرضها أم لم تحققه، و لقد ظلوا مؤمنين حريصين على ذلك المبدأ حتى أبيدوا. أما عن هذه المسألة فى فكر «المعتزلة» : فيرى «الزمخشرى» (وهو من أكبر علماء المعتزلة) فى تفسير قوله تعالى :«ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»(٢)، أن النهى عن المنكر من فروض الكفايات لا فرض عين، لأنه لا يصلح له إلا من علم كيف يرتب الأمر فى إقامته وكيف يباشره. وجاء فى «مقالات الإسلاميين» «لأبى الحسن الأشعرى» : «إن المعتزلة أوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الإمكان والقدرة إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه، وأنه لايجوز الخروج على إمام جائر إلا لجماعة لهم من القوة والمنعة ما

---

(١) انظر : د. العوا ، المرجع السابق ، ص ١١٩.

(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٠٤.

يغلب على ظنهم معها أنها تكفي للنهوض وإزالة الجور». و« المعتـزلة» هنا بصدد مسألة الخروج علـى الحاكـم الجائـر يقتـربون من أهـل السـنة - كما سيأتي(١).

هذا وعلى الرغم مما اختص به «المعتزلة» من حرية في الرأي وفلسفة عميقة، مع إكثار في التأليف، فهم لم يخلفوا لنا مصنفاً ما في طبيعة الخلافة، وما يتصل بها من مسائل كموقف الأمة من الخليفة الجائر، اللهم إلا ما وصلنا عنهم من أفكار مبعثرة في ثنايا كتب إخبارية جامعة.

- رابعاً : مبدأ الشرعية لدى « أهل السنة والجماعة» :-

وإذ عـرضنا للفـرق التي خـرجت على «الجـمـاعـة» (الخوارج-الشيعة-المعتزلة)، نأتي هنا إلى عرض الأفكار الرئيسية التي خرجت عنها تلك الفرق - أو إن شئنا الأفكار الرئيسية لجمهور المسلمين الذين سموا فيما بعد «بأهل السنة والجماعة». وبادئ ذي بدء نشير هنا إلى أن هذه الفرق (السالفة الذكر) قد يعتقد البعض أنها فرقت المسلمين شيعاً متنافرة، والواقع أن ذلك غير صحيح، فمع انتساب بعض من الفقهاء والفلاسفة والباحثين إلى هذه الفرقة أو تلك فقد ظل جمهور المسلمين، والغالب من فقهائهم وعلمائهم وحملة السنة منهم يمثلون السواد الأعظم، أو «الجماعة» أو «أهل السنة» وتعد فرقة «أهل السنة والجماعة» أكبر تلك الفرق، فكل هذه الفرق وغيرها مجتمعة لا تمثل شيئاً يعتد به إلى جانب جمهور المسلمين «أهل السنة والجماعة». ذلك الجمهور الذي راح يبتعد عن الغلو في كل شئ: «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً(٢)»، ويفضلون الاعتدال في الرأي والعمل، ويلتزمون ما فهمه سلفهم

---

(١) راجع فيما تقدم: د. محمد طه بدوي ، المرجع السابق، من ص ٤٩ إلى ص ٥١. ولمزيد من التفصيل بشأن فكر «المعتزلة» ارجع إلى : د. محمد عمارة ، الخلافة، مرجع سابق، ص ٢١١.

(٢) سورة البقرة ،الآية ١٤٣.

من الصحابة وعامة التابعين من آى القرآن وأحاديث الرسول ﷺ (١).

و« أهل السنة والجماعة» على ذلك النحو هم الفريق الغالب الذى خرج عليه كل من «الخوارج» و«الشيعة» و«المعتزلة» وغيرهم. وهم الذين سلكوا السبل لتخليص العقيدة الإسلامية مما شابها مع ظهور تلك الفرق، فبعد وفاة الرسول ﷺ ظل غالبية المسلمين يتمسكون بدينهم وحافظوا عليه نقياً خالصاً كما تركه الرسول ﷺ فى كتاب الله وفى سنته، وهم أهل الجماعة الذين تضافروا لإقامة الدين وإرساء قواعده،وبذلوا كل غال فى سبيله ولم يتخلف أحد منهم عن حمل أمانة الرسالة. فراحوا يبايعون «أبا بكر الصديق» ويجمعون عليه خليفة لرسول الله ﷺ، ولما امتنع البعض عن دفع الزكاة له كخليفة شرعى حاربوا إلى جانبه،كما حاربوا إلى جانبه تلك الفئة القليلة التى ارتدت عن الإسلام حتى قضى عليهم جميعاً، ولقد بذل «أبو بكر» كل ما يملك من قوة لتحقيق وحدة الصف للمسلمين واجتماع الكلمة، ومن خلفه جمهور المسلمين،و من بعده جاء «عمر» وفعل ما فعل حتى دفنت الفتنة ووئدت فى عصره، وكان معه جمهور المسلمين،كما وقف جمهور المسلمين إلى جانب «عثمان» فى درء الفتنة وإخمادها، ومن بعده بايعوا «علياً» ووقفوا إلى جانبه بوصفه الخليفة الشرعى وحاربوا معه «معاوية»الخارج عليه، لكى يعود المسلمون كما كانوا أمة واحدة متراصة يجمعها كيان واحد يهدف إلى إقامة دين الله فى الأرض، وإقامة المجتمع المسلم بكل معالمه وقطاعاته التى تحددت فى الكتاب والسنه. ولما تطور الأمر وقتل «علىّ» (خليفة المسلمين) سعت الأمة إلى تماسكها وتنازلت قليلاً فى قبولها لحكم «معاوية». كما عمل «الحسن» (ابن علىّ) بنفس الدافع (الحرص على جمع كلمة المسلمين ودفع التنازع والفرقة)، فتنازل «لمعاوية» عن الخلافة، ومن

---

(١) راجع فيما تقدم : د. محمد طه بدوى ، نفس المرجع السابق، ص ٤٠. وكذلك: د.العوا، نفس المرجع السابق، ص ١٢٠.

أقواله فى هذا الشأن: «وإن ما تكرهون فى الجماعة خير لكم مما تحبون فى الفرقة»(١)، ومع هذا فلم يقف علماء وجمهور المسلمين مكتوفى الأيدى بصدد مقاومة الحاكم إن جار، كما لم يتخلوا عن أداء واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» كما سيأتى(٢).

وعلى هذا نستطيع القول بأن الجماعة الإسلامية بوجه عام محافظة على وحدتها العقائدية، إذ لم تظهر خلال هذه المنازعات ما ينبئ عن وجود آراء تكمن وراءها، وكانت الآراء الغريبة (كالسبئية) لا تجرؤ على الظهور أمام الملأ بل اختفت فى طيات الفتن، ثم كان ما كان بين «علىّ» و«معاوية» من خلاف على دم «عثمان» فضلاً عن كونه خلافاً سياسياً. أما الانشقاق الحقيقى، فقد تم على أيدى «الخوارج» وانفصالهم عن كل من «علىّ» و«معاوية»، ولولا فهم «علىّ بن أبى طالب» لخطورة مغزى حركة «الخوارج» لما تحول لقتالهم تاركاً وراء ظهره معركته الأصلية ضد «معاوية». ذلك أن «الخوارج» وقفوا يناضلون عن آراء ومذهب اعتنقوه عن إيمان ودافعوا عنه بالسيف. ثم تأتى «الشيعة» بعد ذلك كانشقاق ثان عن الجماعة. بيد أن هذه التيارات السياسية المنشقة (الخوارج - الشيعة) لم تؤثر فى الغالبية العظمى للمسلمين (ولا حتى المعتزلة)، فالقاعدة العريضة للمسلمين هم الذين لم يتميزوا باسم خاص فى هذه الفترة ، لأنه لا حاجة تدعوهم إلى تمييزهم عن غيرهم، فهم الأغلبية الساحقة من حيث العدد من ناحية، وتجمعهم العقيدة الإسلامية الخالصة من ناحية أخرى، حيث يلتزمون بقواعد الكتاب والسنة، ولم تكن خطورة الآراء الشيعية أو غيرها (الخوارج والمعتزلة) قد ظهرت بعد لتحتاج من يعارضها على نطاق واسع(٣).

---

(١) انظر : د. مصطفى حلمى ، المرجع السابق ، ص ٢٨٧.

(٢) راجع فيما تقدم : المرجع السابق ، ص ٢٧٢، ص ٢٨٦ ، ص ٢٨٧.

(٣) انظر : المرجع السابق، ص ٢٨٨، ص ٢٨٩.

من هنا «فالجماعة» (جمهور المسلمين- «أهل السنة والجماعة» فيما بعد) هم الأصل الذى انشق عنه كل الفرق المخالفة له، والأصل لايحتاج بداهة إلى سمة خاصة تميزه، ولكن الذى يحتاج إلى اسم ومدلول معين هو الخارج عن هذا الأصل. وقد سأل رجل الإمام «مالكاً» عن تعريف الجماعة فأجابه: «الذين ليس لهم لقب يعرفون به، لا جهمى ولا رافض ولا قدرى....»(١)، ومن ثم فالفرق الإسلامية التى خرجت عن «الجماعة» هم الأفراد الذين عارضوا الإجماع فى المسائل الأساسية ذات الأهمية القصوى فى نظر غالبية المسلمين. وهذا الإجماع كان منعقداً فى ظل الشيخين (أبى بكر وعمر) ثم انفرط عقده واهتز فى السنوات الأخيرة من سنى «عثمان»، وكذلك فى نهاية خلافة «علىٍّ». إن «أهل السنة والجماعة» هم الذين ساروا مهتدين بالكتاب والسنة مع سمة «الوسطية»(الاعتدال) التى تميزوا بها، «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً»(٢)، وجاءت تلك التسمية «أهل السنة والجماعة» كامتداد طبيعى للمسلمين الأوائل الذين تركهم رسول الله ﷺ وهو عنهم راض، ولقد تطورت هذه الجماعة فى حلقات دائرية يتصل بعضها ببعض ويتداخل قطر كل منها فى الدائرة الأخرى-أو إن شئنا تطورت تلك الجماعة فى مراحل متداخلة يتصل بعضها ببعض، وهى مراحل ثلاث:-

المرحلة الأولى: وتشمل الصحابة والتابعين-السلف الذين يتخذهم «أهل السنة والجماعة» أصلاً لهم ويعتبرونهم هداة أئمة. **المرحلة الثانية**: وتشمل ماقدمه شيوخ مدرسة الأشاعرة. **المرحلة الثالثة**: وتشمل «أهل السنة والجماعة» المتأخرين وقد تبلور على يديهم مذهب «أهل السنة والجماعة» حتى يومنا هذا وعلى رأسهم «ابن تيمية». وفيما يلى عرض موجز لكل هذه المراحل - كل على حدة(٣).

---

(١) انظر: أبوزهرة، الإمام مالك، دار الفكر العربى، ١٩٤٦، ص١٨٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

(٣) راجع تفصيلاً بصدد هذه المراحل: د. مصطفى حلمى، المرجع السابق، من ص ٢٩٢ إلى ص ٣٧٠.

- المرحلة الأولى :-

وهى المرحلة التى تضم الصحابة والتابعين إلى ما قبل ظهور الأشاعرة، وطول هذه الفترة، بل وعلى طول تاريخ «أهل السنة والجماعة»، لم يخضع «أهل السنة و الجماعة» للأمر الواقع وللحكام الجائرين -على نحو مايدعى المستشرقون واتباعهم، ولكنهم عالجوا شئون السياسة بأساليب مختلفة انطلاقاً من واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»، وهنا نورد نماذج-على سبيل المثال لا الحصر-لفقهاء «أهل السنة والجماعة» فى أدائهم لواجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ومقاومة الحاكم الجائر:-

-«سعيد بن المسيب» (٩٣هـ) (١) :-

وهو فقيه ورع ، كره التردد على مجالس أصحاب السلطة قائلاً:« إذا رأيتم العالم يغشى مجلس الأمراء فاحذروا منه فإنه لص»، وحدث مرة أن أرسل إليه «عمر بن عبد العزيز» (خليفة المسلمين آنذاك) رسولاً فانصرف من المسجد، ولم يقبل المكوث فيه إلا بعد أن شرح له «عمر بن عبد العزيز» بنفسه أنه جاء مستفسراً يسأله بعض المسائل،حينئذ فقط بقى ليسمع له . وموقفه هذا وعبارته تلك يدلان على وضع «الإمامة» عنده، فهو كالسيف المسلط على رقبة الحاكم إن هو خرج عن شرعيته، كما رفض « ابن المسيب» أن يأخذ البيعة لابنى عبد «الملك بن مروان» (الوليد وسليمان)، مستشهداً بحديث الرسول ﷺ:«إذا كانت بيعتان فى الإسلام فاقتلوا الأحدث منهما» ، ولقد أصر على عدم البيعة رغم بطش «عبد الملك بن مروان».

---

(١) انظر : نفس المرجع السابق، ص ٣٠٣ ومابعدها. وكذلك : د. نيفين عبد الخالق، المرجع السابق، ص ٣٦١.

- «سعيد بن جبيـــر» (٩٥ هـ) (١) :-

وهو ممن خرجوا فى حركة «عبد الرحمن الأشعث بن قيس» -وتلك الحركة كانت ضد الحكم الأموى، وكان «الأشعث» معتزلياً، ولكن لا يعنى وقوف «سعيد بن جبير» إلى جانبه هنا أنه كان ينتمي إلى «المعتزلة» بل جاء ذلك نتيجة لظلم وجور «الحجاج». وعندما قتل «الأشعث» هدد «الحجاج» كل من يؤوى «ابن جبير» بهدم داره، وعلى الرغم من وقوف رجال شرطة «الحجاج» إلى جانب «ابن جبيـر»، إلا أنه سلم نفسه طائعاً، وقتل على يد «الحجاج» وقد أعطي مثلاً فذاً فى الوقوف أمام الحكومة الجائرة غير مقصر عن أداء واجب: «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» الذى كلفه حياته.

-«الحسن البصرى» (١١٠هـ) (٢) :-

عاش «الحسن البصرى» حقبة فتن وثورات بدأت بمقتل «عثمان» وامتدت إلى حكم الأمويين فى أقسى مظاهره وأعنف صوره. فقاد حملة شعواء على «الخوارج» و«الشيعة» معاً، حتى قال: «لا تجالسوا أصحاب الأهواء، ولا تجادلوهم ولا تسمعوا منهم». وقال بأن الإمام ليس إلا واحداً من المسلمين، ومن ثم ليس معصوماً رداً على الشيعة، كما رفض فكر «الخوارج» خشية الفتنة التى عاصرها، ومع هذا لم يمتنع قط عن قول كلمة الحق للسلطان إن جار، فلقد وقف فى وجه «الحجاج» ليقول له: «ياأفسق الفاسقين، ويا أخبث الأخبثين، فأما أهل السماء فيمقتونك وأما أهل الأرض فيلعنونك»، وقال «للحجاج» وهو فى نهاية أيامه عندما زادت عليه آلام المرض: «كنت نهيتك أن تتعرض إلى الصالحين فلججت». كما لم يقصر «البصرى» فى أداء النصيحة للحكام ووصاياه إلى «عمر بن عبد العزيز» خير دليل على ذلك.

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٣٠٨ ومابعدها، وكذلك: د. محمد عمارة، الإسلام والثورة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩، ص ١٠٣.

(٢) انظر: د. مصطفى حلمى، المرجع السابق، ص ٢٩٣ ومابعدها، وكذلك: د. نيفين عبد الخالق، المرجع السابق، ص ٣٥٨.

-الإمام «أبو حنيفة» (١٥٠هـ) :-(١)

وهو شيخ فقهاء العراق وإمام القياس، عذب مرتين مرة فى الحكم الأموى وأخرى فى الحكم العباسى، ففى **المرة الأولى**: عَرض الأمويون بواسطة عاملهم «أبى هبيرة» وظيفة «القضاء» عليه فرفض حتى لايكون أداة خبيثة فى يد الحاكم فيقتل من يشاء بقضائه، فحبس وعذب عذاباً شديداً، ولما خشى الحكم الأموى موته أفرجوا عنه وهو مازال على رفضه وآوى إلى بيت الله الحرام سنة ١٣٠هـ. **والمرة الثانية**: كانت إبان الحكم العباسى، فى عهد «المنصور»، الذى ضاق به ذرعاً... حيث سأله ذات يوم: ماتقول ياشيخ ألسنا فى خلافة نبوة، وبيت أمان؟ فقال: «إنهم شرطوا لك ما لا يملكون، وشرطت عليهم ماليس لك..» وكان ذلك بمناسبة انتقاض أهل الموصل لبيعة «المنصور» خليفة للمسلمين فاشترط على كل من ينتقض أن يحل دمه، فجاء رأى «أبى حنيفة» كالصاعقة بالنسبة «للمنصور». وكانت كلمته تلك كلمة حق عند سلطان جائر. ولما ضاق «المنصور» «بأبى حنيفة» دعاه للقضاء فقال: «لايصلح للقضاء إلا رجل يكون له نفس يحكم بها عليك وعلى ولدك وعلى قوادك، وليست لى تلك النفس»، وعليه رفض القضاء، وتكرر عرض القضاء عليه فكرر الرفض حتى حبسه «المنصور» وعذبه وكان يأمر بضربه كل يوم عشرة أسواط حتى أشرف على الهلاك، فأخرجه المنصور، ومنعه من الدرس والإفتاء.. وقد مات «أبو حنيفه» بعد ذلك بقليل، وقد أوصى ألا يدفن فى مقبرة جرى فيها غصب، أو اتهم الأمير فيها بغصب، ولذلك قال «المنصور»: «من يعذرنى من «أبى حنيفة» حياً وميتاً».

---

(١) راجع فى هذا الصدد: أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ، مرجع سابق ، جـ ٢ ، من ص ١٦٦ إلى ص ١٧٤.

- الإمام «مالك» (١٧٩ هـ) [(١)]

وهو إمام دار الهجرة، عاصر الحكم الأموى فى ازدهاره وفى أفوله، كما عاصر الحكم العباسى فى أوج قوته، وفى عهد «المنصور» لاقى محنته: فقد ضرب بالسياط بضراوة وقسوة وعذب عذاباً شديداً، وسبب ذلك نهى «جعفر بن سليمان» والى المدينة «مالكاً» عن الحديث النبوى: «ليس على مستكره طلاق»، ولكنه لم يأبه بنهيه وظل يحدث الناس بهذا الحديث الذى به أصبحت بيعة الناس «للمنصور» بيعة مكره، لأنها تمت عن طريق الضغط والإرهاب. فإرغام الناس على حلف يمين الطلاق باطل إن وقع، وكذلك بيعة المنصور أصبح الناس بصددها فى حل منها، ومن ثم فقد نقضت من أساسها وانمحى أثرها. من هنا فإن «مالكاً» لم يبال أمراً ولم يمتنع عن قول كلمة الحق، لأنه لو امتنع لاعتبر نفسه عاصياً لأن الرسول ﷺ قال: «لعن من يكتم علماً». وعلى ذلك عذب مالك عذاباً مبرحاً.

- «أحمد بن حنبل» (٢٤١ هـ) (٢) :-

وهو نموذج للفقيه الذى يقف دون رأيه مجاهداً، حيث لم يأبه لما ألم به من محن وعذاب كاد يودى بحياته فى سبيل ذلك، فرفع صوته بعزم وتصميم فى وجه الحاكم الجائر فى أعتى مظاهر استبداده. وتبدأ محنته بإعلان

---

(١) راجع بصدد الإمام مالك: أبو زهرة، المرجع السابق ، ص ٢٢٣. ود. مصطفى حلمى، المرجع السابق، ص ٣٢٥ ومابعدها. وكذلك : ابن قتيبة الدينورى، الإمامة والسياسة، مرجع سابق، الجزء الثانى، ص ١٤٨.

(٢) راجع بشأن أحمد بن حنبل، أبو زهرة ، المرجع السابق، ص ٣١٨. ود. مصطفى حلمى المرجع السابق، ص ٣٤٥ ومابعدها، وكذلك : د. نيفين عبد الخالق، المرجع السابق ص ٣٦٧.

من «المأمون» سنة ٢١٢هـ بأن المذهب الحق هو أن القرآن مخلوق (١)، ولقد دعا «المأمون» سنة ٢١٨هـ الناس بقوة السلطان إلى اعتناق هذه الفكرة، ومن خالفه عذب. كما كان «المأمون» لا يعين أحداً فى المناصب العامة إلا من يقول ذلك القول، ولا تقبل شهادة شاهد فى أى قضية إلا إذا كان يقول ذلك القول. وقد أحضر «المأمون» الفقهاء والمحدثين وفيهم «أحمد بن حنبل» وأنذرهم بالعقاب إن لم يقروا بما طلب منهم فنطقوا بما طلب إلا أربعة أصروا على موقفهم إصراراً جريئاً هم: «أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح، والقواريري، وسجادة»، فشدوا بالوثاق وكبلوا بالحديد، وباتوا مصفدين بالأغلال وقد أجابهم بعد ذلك «سجادة» و«القواريري»، إلا «أحمد بن حنبل» و«محمد بن نوح» اللذين سيقا فى الحديد ليلتقيا "بالمأمون" وقد استشهد «ابن نوح» فى الطريق وبقى «أحمد» يسام العذاب والهوان فى سبيل عقيدته. ولما مات «المأمون» ترك وصية لمن بعده (المعتصم) فى الاستمرار على هذا النهج، ولهذا امتدت المحنة «بأحمد» وغيره من الفقهاء والمحدثين. فبعد وفاة «المأمون» زج به فى غيابات السجن واستمر فى العذاب بالضرب بالسياط المرة بعد الأخرى فلما استيئسوا منه أطلقوا سراحه، ثم جاء «الواثق» بعد «المعتصم» والوصية قائمة فأعاد المحنة على «أحمد»، ولكنه لم يأمر بضربه بالسوط لما رأى أن ذلك قد زاد منزلته عند الناس فمنعه من الاجتماع بالناس والتحديث والفتوى. وهكذا ضرب «ابن حنبل» مثلاً لصلابة «أهل السنة والجماعة» فى تمسكهم بالعقائد الإسلامية الصحيحة، ولم يقصر فى أداء واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر».

(١) والذين قالوا بأن القرآن مخلوق هم« المعتزلة» . ذلك أن مذهبهم كان يقضى بوجود صفات أزلية منفصلة عن الذات - أى أن هناك ما هو أزلى إلى جانب الخالق، ومن هنا جاء قولهم بخلق القرآن. ولقد اتفق السلف على أن كلام الله (القرآن) منزل غير مخلوق، وأنه لا تلازم بين أن يكون القرآن غير مخلوق وأن يكون قديماً. انظر:
د. محمد كفافى، فى علوم القرآن، دار النهضة ببيروت ١٩٧٧، ص ٢٣.

ومن جملة ماسبق فإن فقهاء «أهل السنة والجماعة» قد وقفوا بالمرصاد للحكام إذا ما انحرفوا عن الكتاب والسنة، ففي عهد الحكم الأموى، و الحكم العباسى وقفوا معارضين لسياسة الحكام والأمراء فى عصورهم المختلفة، بل وغير مقرين لنظم الحكم نفسها التى بمقتضاها وصل هؤلاء إلى مرتبة الأمر والنهى. وأما عن جمهور المسلمين فقد ابتعدوا عن الغلو فى كل شئ مفضلين الاعتدال فى الرأى والعمل ملتزمين بالكتاب والسنة، وإذا ذكر ما كان بين الصحابة من اختلاف كان قولهم: «تلك دماء طهر الله منها أسيافنا فلا نلوث بها ألسنتنا»(١)،ومعظمهم لا يرى الخروج على الحاكم إلا إذا كان ثمة كفر بواح عندهم فيه من الله برهان. وعلى الرغم من تعرض أئمة وفقهاء «أهل السنة» للمحن والتعذيب إلا أنهم لم يقروا الخروج على الحاكم إلا بوجود كفر ظاهر. من هنا كانت الصبغة العامة لجمهور الفقهاء ومن ورائهم جمهور المسلمين الذهاب إلى أن العلم والعمل أجدى وأنفع من الجدل والنقاش (٢).

-المرحلة الثانية لتطور مذهب «أهل السنة والجماعة» (الأشاعرة) :-

لقد وقف أهل السنة طويلاً أمام «علم الكلام»(٣) نابذين أصحابه مبتعدين عن الخوض فيه، ثم دخلوا الميدان حينما قويت شوكة المنابذين لهم والمعاندين للعقيدة السليمة التى اعتنقها وحافظ عليها السلف. فبداية قالوا: نؤمن بما ورد فى الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل. فجاءت فرقة «المعتزلة»

---

(١) وتنسب تلك العبارة لخليفة المسلمين« عمر بن عبد العزيز»، نقلاً عن : د. الريس المرجع السابق، ص ٦٢.

(٢) راجع فيما تقدم : د. العوا ، المرجع السابق، ص ١٢٠ ، ص١٢١.

(٣) يقول «ابن خلدون» عن علم الكلام: « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية والأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»انظر : المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٤٢٣.

التى أقرت الجدل، واعتمدت على العقل واستبعدت النقل، فتركت الحديث وتحاملت على المحدثين فكذبتهم وأولت المتشابه من آى القرآن الكريم تأويلاً لم يقره أهل السنة . وأمام هذا جاء «الأشعرى» ليردعلى«المعتزلة»،(١)وليربط بينه وبين السلف برباط النقل والعقل معاً ، أو على حد تعبير «الغز الى» :«بين الشرع المنقول، وبين الحق المعقول»(٢)، وتبعاً لذلك راح «علم الكلام » يعد من العلوم الشرعية إذا وافق الكتاب والسنة فإذا افتقد هذا الشرط اعتبر ككلام أهل الاعتزال.(٣)

وهكذا فإن ظهور المذهب الكلامى السنى على يد «الأشعرى»، كان نتيجة طبيعية حتمتها الظروف الفكرية السائدة وقتئذ، ويصور «الأشعرى» نظرته إلى المتكلمين من «أهل السنة» بقوله:«ويعرفون حق السلف الذين اختارهم الله سبحانه وتعالى لصحبة نبيه ﷺ ويأخذون بفضائلهم ويمسكون عما شجر بينهم صغيرهم وكبيرهم ويقدمون «أبا بكر» ثم «عمر» ثم «عثمان» ثم «على» رضوان الله عليهم»(٤). والمتكلمون من «أهل السنة» كذلك يوجبون «الإمامة» ويتفقون مع السلف فى كل كبيرة وصغيرة فيها. غير أنهم قدموا الحجج والبراهين من الكتاب والسنة ليردوا بها على الفرق الخارجة على الجماعة، حيث دللوا على أن «الإمامة» بالاختيار لا بالنص كما قالت «الشيعة»، وأن الإمام غير معصوم.

(١) وهو «أبو الحسن الأشعرى»، ولد عام ٢٦٠ هـ ، وهو مؤسس مذهب «الأشاعرة». لمزيد من التفصيل بشأنه راجع : د. محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠، ص ٣١١.

(٢) وردت هذه العبارة فى مؤلف حجة الإسلام «الغزالى»: الاقتصاد فى الاعتقاد، مكتبة الجندى بمصر، طبعة١٩٧٢، ص ٧.

(٣) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر : د. مصطفى حلمى ، المرجع السابق، ص ٣٨٣، ص ٣٨٤، وكذلك : أحمد أمين ، المرجع السابق، من ص ٦٥ إلى ص ٨٨.

(٤) انظر : الأشعرى ، مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ص ٢٩٤.

ولقد قدم الفكر الأشعرى صورة جلية للمرونة فى موضوع «الإمامة»، تلك المرونة التى تنبع من وضعها - عنده - فى مكانها من الفروع لا من الأصول، ومن ثم فلم يقف «الأشاعرة» (المتكلمون من أهل السنة) جامدين عند النص والعصمة حال «الشيعة». ذلك أن «الإمامة» - عندهم - تعقد أصلاً «بأهل الحل والعقد»، وهم الذين يقومون بعزل الإمام متى ثبت لهم انحرافه عن الكتاب والسنة. بل وأوجبوا العزل للحاكم على أفراد الأمة جميعاً متى قصر فى ذلك «أهل الحل والعقد». ولقد تكلم «الأشاعرة» عن الأسباب الموجبة لعزل الحاكم كالإنسلال عن الإسلام أو الجنون المطبق....، كما ذهبوا لخلع الإمام بالفسق إذا تأكد «لأهل الحل والعقد» فسقه، واشترطوا عدم البيعة لفاسق ابتداء. ولقد ربط «الأشاعرة» الخروج على الإمام بمصالح المسلمين التى تقرر الخروج من عدمه(١).

هذا ولقد كان لمذهب «الأشعرى» أنصار كثيرون، فجاء بعده من تعصب لرأيه لا فى النتائج فحسب بل وفى المقدمات، وأوجب اتباعه فى المقدمة والنتيجة معاً وعلى رأسهم «أبو بكر الباقلانى» - ٤٠٣هـ(٢)، الذى نقح «بحوث الأشعرى» مع مغالاة من جانبه فى الاتباع والتأييد والنصرة، ثم جاء «الغزالى» -٥٠٥هـ، الذى رفض أن يسلك مسلك «الباقلانى»، على أساس أن المقدمات العقلية التى بدأ بها «الأشعرى» لم يأت بها الكتاب أو

---

(١) راجع فيما تقدم: د. مصطفى حلمى، المرجع السابق، ص ٤١٧ ، ومن ص ٤٤١ إلى ص ٤٤٣.

(٢) لمزيد من التفصيل فى هذا الصدد انظر: الباقلانى، التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ضمن مرجع : يوسف أيبش، نصوص الفكر السياسى الإسلامى «الإمامة عند السنة» ، دار الطليعة ببيروت ١٩٦٦، من ص ١ إلى ص ٢٩.

السنة، ومن المحتمل أن يصل آخر إلى دلائل وبينات لم يتجه إليها «الأشعرى» عند انطلاقه من مقدمات أخرى، وليس من شر فى الأخذ بها، ما دامت لم تخالف ما وصل إليه نتائج . كما أكد «الغزالى» على أن الدين قد خاطب العقول جميعاً، وأن على الناس أن يؤمنوا بما جاء بالكتاب والسنة، وأن يقروه بما يشاءون من أدلة. ومن هنا لم يكن «الغزالى» تابعاً «للأشعرى» بل نظر نظرة حرة فاحصة، لا نظرة تابع مقلد، فوافق «الأشعرى» فى أكثر ما وصل إليه، وخالفه فى بعض ما رآه واجب الاتباع (حتى رماه كثيرون من أنصار «الأشعرى» بالكفرو الزندقة)(١) .

-تصور«الغزالى» - ٥٠٥هـ «لشرعية السلطة فى الإسلام» :-

وهو الإمام «أبو حامد محمد بن محمد الغزالى» ، صاحب كتاب «إحياء علوم الدين» ، ومؤلفات أخرى منها مؤلفه «فضائح الباطنية»(٢) ، والذى أوجب فيه الخلافة وأفرد فصلين فى الباب السابع منه فى إبطال النص و العصمة للإمام، كما عرض فى الباب التاسع منه لشروط يجب أن تتوفر فى الإمام (منها :النجدة - الكفاية - الورع - العلم) ، كما عرض فى الباب العاشر من نفس الكتاب «فضائح الباطنية» للوظائف الدينية للإمام، والتى بالمواظبة عليها يدوم استحقاقه الإمامة، كما لم يهمل الوظائف الدنيوية (التى أسماها بالوظائف العملية) ، وكل هذه الوظائف (الدينية والدنيوية)تدور حول إقامة دين الله فى الأرض وتدبير مصالح المحكومين.

أما مؤلفه الجامع «إحياء علوم الدين» فقد ضمنه كتاباً فى «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»(٣) ، قال فيه:«قد ذكرنا درجات الأمر بالمعروف

---

(١) انظر : أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ج ١، ص١٩٠، ص ١٩١.

(٢) انظر : الغزالى ، فضائح الباطنية ، حققه عبدالرحمن بدوى ، القاهرة، ١٩٦٤.

(٣) انظر : الغزالى ، إحياء علوم الدين، طبعة دار الشعب ، الجزء السابع ، من ص ١١٨٥إلى ص ١٢٧٤.

وأن أوله التعريف وثانيه الوعظ وثالثه التخشين فى القول ورابعه المنع بالقهر فى الحمل على الحق بالضرب والعقوبة. والجائز من جملة ذلك مع السلاطين الرتبتان الأوليان وهما التعريف والوعظ. وأما المنع بالقهر فليس ذلك لآحاد الرعية مع السلطان، فإن ذلك يحرك الفتنة ويهيج الشر ويكون ما يتولد منه من المحذور أكثر، وأما التخشين فى القول كقوله: ياظالم يامن لايخاف الله وما يجرى مجراه، فذلك إن كان يحرك فتنة يتعدى شرها إلى غيره لم يجز وإن كان لا يخاف إلا على نفسه فهو جائز». ومعنى ذلك أن «الغزالى» يرى أن تغيير المنكر وبالذات مقاومة الحاكم الجائر (بالمنع والقهر) لايجوز لكون ذلك يحرك الفتنة سواء كان ذلك بواسطة آحاد الناس أو جماعتهم. والحق أن «الغزالى» قد أخذ على مسئوليته الشخصية تحريم مقاومة الحاكم مقاومة جماعية إيجابية بالقهر أو التخشين فى القول (مخالفاً بذلك جمهور «أهل السنة» الذى أجاز مقاومة الحاكم الجائر). ويتفق «الغزالى» فى ذلك مع من كتب كتباً مجاراة ومداراة للحكام، ومرد ذلك إلى أن «الغزالى» قد عاش فترة لا يستهان بها من حياته يعمل بالتدريس فى المدرسة النظامية فى بغداد والوثيقة الصلة بالسلطنة السلجوقية فكان لا مناص من أن يتحاشى غضب الحاكم. هذا ولا يسعنا فى هذا المقام إلا أن نحترم رأى «الغزالى» مادام أنه رأى شخصى يقيمه صاحبه، على أساس اجتماعى لا دينى فهو لم يقدم فى ذلك سنداً من الكتاب أو السنة لتحريم واجب المقاومة، وإنما يعرض – كما يبدو من عباراته – على أنه رأيه الخاص ثم يبرره بفكرة شخصية هى الخوف من تحريك «الفتنة وتهييج الشر ومن أن يكون المتولد منه من المحذور أكثر»(١).

– المرحلة الثالثة من تطور مذهب «أهل السنة والجماعة» (مذهب أهل السنة والجماعة فى صورته الأخيرة) :–

لقد استمد السلف-وهم جمهور المسلمين (أهل السنة والجماعة فيما

---

(١) انظر : د.محمد طـه بدوى ، حق مقاومة الحكومات الجائرة ، مرجع سابق، ص ٣٦، ص ٣٧.

بعد) تصورهم لشرعية الإمام من الكتاب والسنة، فالتصقوا بالنص التصاقاً تاماً.
ثم جاء «الأشاعرة» فاستخدموا المنهج الكلامي لدحض نظرية «الشيعة»، بعد أن أدخل «الشيعة» الإمامة ضمن العقائد، بينما هي عند جمهور المسلمين مشكلة عملية. ثم جاءت مرحلة بلورة مذهب «أهل السنة والجماعة» على يد «ابن تيمية»، حيث كانت الفرق الخارجة على الجماعة قد استفحل خطرها (مع العلم بأن «أهل السنة» على طول تاريخهم قد وقفوا بالمرصاد للنزاعات والعقائد المخالفة ومعارضتها ونقض دعائمها). ولقد كان منهج «ابن تيمية» يتحدد في: استخدام العقل في خدمة الشرع وقد سبقه «الأشاعرة» في ردهم على «المعتزلة» في ذلك، إلا أنه اتجه بشدة إلى الكتاب والسنة لإصلاح ما أفسده الغلاة من كل الطوائف، معلقاً على منهج «الأشاعرة» ناقداً لهم (نقداً رقيقاً) في مؤلفه «منهاج السنة»، حيث قال عن «الأشعرى» أنه نشأ في بيئة كلامية ولم يتسلح بعلوم الحديث والفقه. من هنا فالتزام «ابن تيمية» بالنصوص هو الذى حدد له الطريق وخط له المنهج، حيث استوعب المسائل التي تتصل «بالإمامة» وأظهر رأى «أهل السنة والجماعة» فيها، كما استوعب الأفكار الفقهية والكلامية على حد سواء، أو بعبارة أخرى أضاء النصوص بعقل المحدث الفقيه المتكلم فكان هو الحلقة الثالثة المتممة لمذهب «أهل السنة والجماعة» بعد السلف والأشاعرة(١).

ومن جملة المراحل التي مر بها جمهور المسلمين تبلور مذهب «أهل السنة والجماعة»، الغالب الذى خرج عليه«الخوارج - الشيعة - المعتزلة». وتجدر الإشارة هنا إلى أن «أهل السنة والجماعة» على طول تاريخهم لم يتخلوا عن أداء واجبهم المقدس:«الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر»، حيث كانوا «يلبون نداء الحق دائماً، فأبدوا الرأى حين كانت هناك حاجة إليه، وشاركوا بالفعل في كل موقف ذى بال. وكثيراً ما أفتى بعضهم في المسائل المتعلقة

---

(١) راجع في هذا الصدد: د. مصطفي حلمي، المرجع السابق، ص ٤٧٨.

بعملية الحكم، وظلم الولاة والحكام،وثورة المحكومين وخلعهم الإمام على نحو ما تقدم، على أن هذا لم يكن هو الصبغة العامة «لأهل السنة والجماعة»، إذ كان الرأى الغالب هو الإعراض عن مقاومة الحاكم بالسيف طالما أن ذلك يجر وراءه الفتن التى تتضاءل عندها ويلات الجور والظلم، فكانوا يختارون أهون الشرين ويقبلون أخف الضررين مطبقين قاعدتهم الفقهية الشهيرة«إذا اجتمع ضرران ارتكب أخفهما». هذا ولقد بقى التراث الفقهى لفقهاء «أهل السنة» حتى اليوم مثلاً للاعتدال فى فهم الأحداث، ووزن الأمور بميزان الإسلام والبعد عن انحرافات الغلاة من الفرق المختلفة فى جميع مواضع الخلاف» (١).

- «الإجماع» عند «أهل السنة» :-

ويعد «الإجماع» الخط الذى اشترك فيه فقهاء «أهل السنة والجماعة» (الإجماع على الأصول)، فيرون بعصمة الجماعة (لا بعصمة الفرد كما ذهب إلى ذلك الشيعة)، ويعرف «الشافعى» «الإجماع» بقوله: «من قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقوله جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التى أمر بلزومها، وإنما تكون الغفلة فى الفرقة، فأما الجماعة فلا يكون فيها كافة غافلة عن معنى كتاب الله تعالى»(٢)هذا وتأتى حجية «الإجماع» من قوله تعالى:«كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله»(٣) ،«وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء

---

(١) انظر : د. العوا، مرجع سابق ، ص ١٢١ . ولمزيد من التفصيل فى هذا الشأن ارجع إلى د.صلاح الدين دبوس، الخليفة : توليته وعزله، رسالة دكتوراه منشورة، مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية ، ص ٣٦٨، ص ٣٧٣.

(٢) انظر : رسالة الشافعى فى أصول الفقه . ص ٦٥ ، نقلاً عن : د. مصطفى حلمى، المرجع السابق، ص ٣٤٩.

(٣) سورة آل عمران ، الآية ١١٠.

على الناس»(١)، وقول الرسول(ﷺ):«إن الله لا يجمع أمتى على ضلالة»(٢)،«سألت الله ألا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها»(٣)،أما من خرج عن الجماعة وأراد الفرقة فإن جزاءه كما يلي: «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً»(٤)، وقول الرسول(ص):«من خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»(٥).

ففى عصر الشيخين (أبى بكر وعمر) اجتمع أمر المسلمين، وفقهاؤهم معروفون وطريقة الحكم شورى لا يستبد الخليفة دونهم بالأمر، حيث يستطيع أن يستطلع آراءهم جميعاً فيسهل تصور إجماعهم. أما بالنسبة لعصر «ما بعد الشيخين» فقد اتسعت الرقعة الإسلامية وانتقل الفقهاء إلى باقى الأمصار، وكثر الفقهاء إلى حد يصعب معه حصرهم، وظهر اختلاف فى الميول السياسية. وبصفة عامة يرتبط فقهاء «أهل السنة» جميعاً «بالإجماع» بمعناه العريض فاتسعت نظرتهم إلى «الإجماع» حتى أطلق عليهم «أهل السنة والجماعة»، ولقد برهنوا على أن «الإجماع» قاعدة لصحة «الإمامة»، خاصة وأن «الإمامة» كما قال «ابن خلدون» قضية مصلحية إجماعية (٦). وهذا «الإجماع» عند «أهل السنة» يعتمد فى فكرته على أنه إجماع المجتهدين فى عصر من العصور على حكم شرعى، لأن الأمة لاتجتمع على ضلالة، وممثلوا الأمة هم «أهل الحل والعقد» - أو بعبارة أخرى هم أهل الفتوى، وهم

---

(١) سورة البقرة ، الآية ١٤٣.

(٢) أخرجه ابن حنبل فى مسنده، والترمذى فى صحيحه.

(٣) أخرجه الدارمى فى مسنده.

(٤) سورة النساء، الآية ١١٥.

(٥) أخرجه النسائى فى سننه.

(٦) انظر: المقدمة ، مرجع سابق ، ص ١٨٧.

الخاصة من المسلمين المتفقهين فى الدين المستنبطين لأحكامه: «ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم»(١)، «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»(٢)، كما اتخذوا إجماع الصحابة على «أبى بكر» ثم الخلفاء الثلاثة من بعده دليلاً على ثبوت «الإمامة» عن طريق الإجماع وليس عن طريق النص(٣).

وهكذا أصبح الإجماع بواسطة أهل الرأى والاجتهاد عند «أهل السنة» مصدراً من مصادر التشريع (بعد الكتاب والسنة)، فالعلم وفق هذه القاعدة يناط بقاعدة عريضة من المسلمين، فيصبح فى مقدورهم البحث واكتساب المعارف وكثرتهم العددية مع إجماعهم على مسألة من المسائل تنزع عنهم احتمال الخطأ وتضفى على إجماعهم هيبة العصمة. وبصدد «الإمامة» فهى قضية مصلحية إجماعية (كما قال«ابن خلدون»). ولقد اشترط «أهل السنة والجماعة»أن يكون الإمام فقيهاً مجتهداً (كما اشترط «الباقلانى» شرط الافتاء للإمام حيث قال:إن الغرض من نصب الأئمة هو تنفيذ الأحكام التى وردت بالكتاب والسنة)(٤). ومن هنا فإن الجماعة الإسلامية (حكاماً ومحكومين) بفهمها للتراث، وتمسكها به وعضها عليه بالنواجذ كما أوصاها معلمها الأولﷺ هى التى ستمثل الإسلام من جيل إلى جيل وتحافظ عليه(٥).

---

(١) سورة النساء، الآية ٨٣.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٠٤.

(٣) راجع فيما تقدم: د.مصطفى حلمى، المرجع السابق، من ص٣٤٩ إلى ص ٣٥٤.

(٤) انظر : الباقلانى، التمهيد فى الرد على الملحدة، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٥) راجع فيما تقدم: د. مصطفى حلمى، المرجع السابق، ص ٣٦٠ ، ص ٣٦٣، ص ٤٢١ ، ص ٤٢٩، و بصدد الإجماع بصفة عامة ارجع إلى : د.عبدالفتاح حسينى الشيخ، الإجماع، دار الاتحاد العربى، ١٩٧٩ . وكذلك : محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، ١٩٨٧، ص ٥٤٤.

- «مبدأ الشرعية» عند «أهل السنة والجماعة» :-

لقد حدد الفقه الإسلامى (قبل مجئ «مونتسكيو» وغيره بأكثر من ألف سنة) النطاق القانونى لتصرفات الحاكمين والمحكومين على السواء، وفرض عليهم جميعاً الالتزام به وحراسته ودفع أى تجاوز لحدود الله، وإلى جانب ذلك قامت رقابة «الرأى العام» المسلم بدور فعال فى حراسة حدود الله، وما ذلك إلا نتاج لغرس عقيدة الإيمان وأخلاق المؤمنين فى النفوس والتى تغنى عن أى نظام قانونى. ذلك أن أساس نجاح أى نظام سياسى يعتمد بالدرجة الأولى على تربية الأفراد وغرس قيم ومبادئ ذلك النظام فى نفوسهم.

وفقهاء «أهل السنة والجماعة» فى تصورهم لعلاقة الحاكم بالمحكومين انطلقوا من الكتاب والسنة لينتهوا إلى:**أولاً**: أن «الإمامة» تعنى خلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا (١). وهذا التعريف «للإمامة» لديهم صادر عن فكرتهم لدور الإمام من حيث قيادته للمسلمين وتطبيق قواعد الدين وتقيده بأحكام الشريعة، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى:«إنى جاعل فى الأرض خليفة»(٢)، والخلافة هنا قد تكون «خلافة عامة» تهدف إلى إعمار الأرض، أو «خلافة خاصة» على مستوى المجتمع الواحد وتهدف إلى إقامة حدود الله فيه.وإن الذى يتصدى للرياسة العامة للمجتمع الإسلامى يسمى «خليفة» أو «إماماً»لأنه يتصدى لإقامة الدين ورعاية أمور المسلمين نيابة عن النبى(ﷺ).**ثانياً**: أن الحاكم محكوم فى قراراته، وفى تصرفاته بقيم الإسلام وأحكامه كما يدلل على ذلك قوله تعالى:«**يا داود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق**»(٣)، ومن ثم فقيام «الخليفة» واستمراره مرتبط بهذا الأمر، وعد هذا الأمر شرط ابتداء وشرط بقاء بالنسبة للحاكم فى ولايته."فالإمام"عند

---

(١) انظر : الماوردى الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٣.

(٢) سورة البقرة ، الآية ٣٠.

(٣) سورة ص ، الآية ٢٦.

«أهل السنة» ترتبط طاعته بالنسبة للمحكومين بالتزامه قيم وأحكام الإسلام.

من هنا فإن «الإمامة» عند «أهل السنة» واجبة بالشرع، ولقد وضع فقهاء «أهل السنة» شروطاً فيمن يتولى «الإمامة»(١)- فإن لم تتوفر هذه الشروط فى شخص ما لاتحق له «الإمامة» ابتداء، ولو فقد بعدها شرطاً يعزل، والذى يقوم بتنصيب الإمام وعزله هم «أهل الحل والعقد» الذين اشترطوا فيهم هم الآخرين شروطاً(٢)، مع صلاحيات لكل من الفريقين (أهل الإمامة، وأهل الحل والعقد)، ومع مرونة فى هذا كله كما تقدم (٣).

وبصدد مسألة خلع الإمام، فإن «أهل السنة والجماعة» يجمعون على خلع الإمام بإنسلاله عن الإسلام، وكذلك إذا ظهرت عليه علامات الاضطراب العقلى أو إذا جن جنوناً مطبقاً، ويجمعون أيضاً على خلع الإمام بالفسق. ذلك أن الفسق يؤدى إلى عدم الثقة فى الإمام، ومن ثم يفقد أهم عناصر قيادته وهو عدم رضا المحكومين به، وتبعاً لذلك فإن خلعه واجب يكلف به «أهل الحل والعقد» (كفرض كفاية) فإن قصروا صار الأمر فرض عين على الكافة.(٤)

---

(١) راجع تفصيلاً بصدد هذه الشروط: د. سليمان الطماوى، السلطات الثلاث، دار الفكر العربى، ١٩٧٩، من ص ٣٧٧ إلى ص ٣٨٦.

(٢) راجع تفصيلاً بهذا الصدد: محمد رشيد رضا ، الخلافة، الزهراء للإعلام العربى، ١٩٨٨، ص ٢٣.

(٣) لمزيد من التفصيل بهذا الشأن (الإمامة) ارجع إلى:-

- Elsanhouri, Le Califat, son evolution vers une Societé des Nations orintales, These de doctorat, Paris, 1926, pp. 21o - 244.

(٤) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن ارجع إلى : د. مصطفى حلمى، المرجع السابق، ص ٤٤٢ ومابعدها.

وبصفةعامة فقد اقترن الخروج على الحاكم وخلعه بحركة «الخوارج» ضد «عليّ»، ولكننا لم نجد لها صدى عند «أهل السنة» بمفهومها عند «الخوارج»، لأنها كانت - عندهم - بمثابة حركات ثورية واضطرابات هوجاء لا تراعى مصالح المجتمع الإسلامى، وإنما تستهدف الخروج على الإمام وخلعه فحسب، دون مبالاة بما تؤدى إليه هذه الحركة من أضرار تعود على المسلمين بتفرق جماعتهم، وتفتت وحدتهم. أما «أهل السنة والجماعة» فقد كيفوا نظريتهم فى الخلع وفق مصلحة الأمة وبما يعود عليها من النفع (أو ما يسببه الخروج على الإمام من وقوع ضرر)، وهذا هو خطهم العريض الذى يتفقون عليه. هذا «والإمامة» عند «أهل السنة» لا تترك بما لها من أهمية خطيرة دون إحاطتها بضمان الاستمرار وكفالة الطمأنينة للمجتمع الإسلامى، واستقرار الإمام فى منصبه، بحيث يتمكن من أداء واجباته، ما دام لم يقترف سبباً يوجب الخلع، والذى هو إجراء استثنائى قد يهز كيان المجتمع. ولهذا وضع «أهل السنة الجماعه» قيوداً كثيرة، فلم يوافقوا على الخلع إلا بالطريقة التى تحفظ للمجتمع الإسلامى وحدته، وتحقق له مصلحته(١). وهنا يقول السيد «رشيد رضا»: «إن أهل الحل والعقد يجب عليهم مقاومة الظلم والجور والإنكار على أهله بالفعل وإزالة سلطانهم الجائر ولو بالقتال إذا ثبت عندهم أن المصلحة فى ذلك هى الراجحة والمفسدة هى المرجوحة»(٢).

ونظراً لأهمية فرقة «أهل السنة والجماعة»، على أساس أنها تمثل جمهور المسلمين، نعرض هنا وبالتفصيل سند الشرعية لدى فقهائها.

---

(١) انظر: نفس المرجع السابق، ص ٤٤٥.

(٢) انظر : محمد رشيد رضا ، المرجع السابق. ص ٤٩.

- سند الشرعية وابعادها لدي فقهاء «أهل السنة»:-

وبادئ ذى بدء نميز هنا بين الفكر الإسلامى الأصيل، وبين المفكرين الإسلاميين، فالفكر السياسى الإسلامى الأصيل هو الفكر الذى يرتكز إلى أصول العقيدة والشريعة الإسلامية (القرآن والسنة). ثم يأتى بعد ذلك المفكرون الإسلاميون الذين ينطلقون من القرآن والسنة مستنبطين الأحكام التى هى من وجهة نظر كل منهم تمثل الإسلام، مع اختلاف انتماءاتهم إلى الفرق الإسلامية.

وهنا نقرر (إعمالاً للموضوعية) أن مفكرى «أهل السنة والجماعة» لم يكونوا على درجة واحدة فى تمثيلهم للأصالة المستمدة من الكتاب والسنة. ذلك أن بعضاً من مفكرى «أهل السنة» قد تأثر فى كتاباته تأثراً بالغاً بالفكر اليونانى، كما أن بعضاً من مفكرى «أهل السنة» كذلك لا يمثلون أدنى أصالة للفكر المستمد من الكتاب والسنة وهم الذين كتبوا كتباً مداراة ومراءاة للحكام، حال «ابن المقفع» (١٤٢هـ) فى مصنفه: «الأدب الكبير»، «وابن الحداد» (٦٤٩هـ) فى مصنفه: «الجوهر النفيس فى سياسة الرئيس»، «والطرطوشى» (٥٢٠هـ) فى كتابه: «سراج الملوك»، وهو على سبيل المثال هنا عرض فى كتابه هذا لمسألة جور الحاكم بطريقة مباشرة عارضاً رأيه فيها بصريح العبارة، ويلاحظ أن «الطرطوشى» كان متناقضاً مع نفسه، لا يستقيم مع منطقه إلى النهاية، فقد خصص فى كتابه هذا باباً «لفضل الولاة إذا عدلوا» حض فيه السلطان على العدل وحرم عليه الجور، حيث أكد على أن السلطان لا تظل سلطته قائمة إلا بقدر حرصه على العمل وفق شرائط العدل ومواثيق الإنصاف، فإن أخل بذلك زالت عنه السلطة، فإن ظل قابضاً عليها عد غاصباً لها لا طاعة له على أحد. ولكن «الطرطوشى» أبى

---

(١) وهو أبو بكر بن محمد بن الوليد القهرى الطرطوشى.

أن يتمشى مع منطق فكرته هذه إلى النهاية فراح فى الباب الخامس عشر من كتابه هذا يناقض هذه الفكرة فيقول: «إن من إجلال الله إجلال السلطان عادلاً كان أو جائراً...، الطاعة عصمة من كل فتنة ونجاة من كل شبهة..»، وإمعاناً فى المداراة والمراءاة قال: «ليس للرعية أن تعترض على الأئمة فى تدبيرها وإن سولت لها أنفسها، بل عليها الانقياد»، وقال أيضاً: «إذا جار عليك السلطان فعليك الصبر وعليه الوزر»، وتبعاً لذلك يكون «الطرطوشى» قد حرم على المسلمين مقاومة الحاكم الجائر التى أحلها الرسول(ص)، وحض على مباشرتها، وكذلك فعل الخلفاء الراشدون.(١)

وهكذا أسقط «الطرطوشى» (و أمثاله الذين كتبوا كتباً مداراة للحكام «كابن الحداد» «وابن المقفع» وغيرهم) مبدأ الشرعية فى الإسلام بضماناته قاطبة هادفاً التقرب إلى السلطان، حيث رفض فكرة المقاومة كضمانة للشرعية. من هنا ومع استبعاد من كتب من «أهل السنة» كتباً مداراة ومراءاة للحكام (وهم قلة)، نصنف مفكرى «أهل السنة والجماعة» إلى ثلاث فرق، (ومعيار هذا التصنيف هو معيار منهجى - أى بحسب منهج كل منهم) على النحو التالى: -

أولاً : فريق تأثر تأثراً بالغاً بالفكر اليونانى وعلى رأسهم «الفارابى» وهو فريق لا أصالة له فى المنهج ، وأصحابه مجرد نقلة عن الفكر اليونانى، ورغم أنهم لم يقدموا شيئاً يذكر بصدد شرعية السلطة، إلا أن شمولية عرض موضوع الدراسة تقتضى الإشارة إليهم.

ثانياً: فريق يمثله «ابن خلدون» وحده، حيث راح ينهج منهجاً جديداً لم يسبقه إليه أحد فى الدراسات الاجتماعية والسياسية فحين تناول «ابن

(١) انظر : د. محمد طه بدوى، شرعية الثورة فى الفلسفة السياسية، مجلة كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية، العددان الأول والثانى، ١٩٥٢ - ١٩٥٤، من ص ١٦٩ إلى ص ١٧١.

خلدون» عالم السياسة تناوله بواقعه وليس بما يجب أن يكون، مستهدفاً تفسير ظواهره، فكان بذلك نموذجاً للمنهج العلمى التجريبى فى الفكر السياسى الإسلامى، كما قدم «ابن خلدون» انطلاقاً من ذلك تصوراً بصدد «مبدأ الشرعية» نعرض له فى حينه.

ثالثاً: فريق يمثله فقهاء الشريعة الذين تناولوا «مبدأ الشرعية» بدءاً من الكتاب والسنة، فاستنبطوا منهما حلولاً إسلامية صرفه (أى - بمنهج استنباطى صرف)، وفى مقدمتهم «الماوردى»، وهؤلاء هم الذين يمثلون أصالة الفقه السياسى الإسلامى المستمد من الكتاب والسنة كما سيأتى.

أولاً: الفريق الأول «الذى تأثر بالفلسفة اليونانية» :-

لقد عُرفت «الفلسفة» على يد «الأغريق»، وعرفها «المسلمون» من ثنايا كتابات «أفلاطون»، «وأرسطو» حيث انكب المعنيون بها على ترجمة ما حصلوا عليه من كتاباتهما، وعلى رأسهم: «الكندى»، «والفارابى»، و«ابن رشد» وهم أصحاب الفكر العقلى الإسلامى فى العصور الوسطى.

ففى العصور الوسطى كان من مظاهر ازدهار المعرفة الإسلامية-وخاصة المعرفة العقلية - أن تأثر بعض المفكرين الإسلاميين بالفكر اليونانى وخاصة فيما يتصل بالفكر السياسى، فقد اهتم هؤلاء اهتماماً بالغاً بالوقوف على فلسفة كل من «أفلاطون» «وأرسطو» فنقلوها إلى العربية، وصنفوا فيها كتباً، ومن ثم لم تكن لهم أصالةفيما يتصل بالفكر السياسى الإسلامى، فهم مجرد ناقلين عن اليونان-اجتهدوا فى تفسير ما نقلوه عنهم وعلقوا عليه.

وفيما يلى كلمة موجزة عن كل منهم :-

-« الكندى» (٢٥٢ هـ) :-

وهو «أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندى»، فيلسوف العرب الأول، عاصر «المأمون» و«المعتصم»، ونقل من التراث السياسى اليونانى إلى العربية،

ففي رسالة من رسائلة عن «أرسطوطاليس» تحدث في كتابه الثاني من هذه الرسالة عن السياسة، وسمى هذا الكتاب «بوليطيقى»- أى المدنى، وعرض فيه لأفكار «أرسطو» السياسية كما هى، إلا فى بعض المواضع التى حاول فيها التوفيق بين الإسلام وبين هذه الفلسفة (١).

-« الفارابى» : (٣٣٩هـ) :-

وهو «أبو النصر محمد بن محمد طرخان»، وهو ليس عربياً، من بلدة «فاراب» فى «تركستان»، تعلم العربية وعاش فى بغداد، وتنقل منها إلى غيرها من بلدان العالم الإسلامى، وكان شديد الاهتمام فى تعلمه وفى تعليمه وفى تصنيفه بالمعارف اليونانية، ومن بين مصنفاته فيما نحن بصدده: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وهو مؤلف قدم فيه صورة مثالية لمدينة فاضلة على منوال جمهورية «أفلاطون»، وقد تأثر «الفارابى» تأثراً بالغاً «بأرسطو»، إلى حد أنه سئل ذات مرة عن اهتمامه الشديد «بأرسطو»، فقيل له أيهما أعلم أنت أم «أرسطو»؟ قال: لو عاصرت «أرسطو» لكنت أكبر تلاميذه(٢).

- «ابن رشد» : (٥٩٥هـ) :-

وهو «أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد»، ولد فى «قرطبه» (فى الأندلس) سنة ٥٢٠هـ، وتتلمذفى الفلسفة على يد«ابن باجة» وفى علوم الدين على يد أئمة المالكية الأندلسيين. وقد أشار «ابن طفيل» على «ابن رشد» أن يقوم بشرح كتب «أرسطو»، فكرس «ابن رشد» لهذا الغرض أكثر حياته، حتى لقب «بالشارح الأعظم»، و «أعظم مفسرى

(١) لمزيد من التفصيل بشأن «الكندى» ارجع إلى:د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق، ص ٣٣٩، وكذلك: د. إبراهيم شلبي ، علم السياسة،مرجع سابق، ص ٢١.

(٢) لمزيد من التفصيل بشأن الفارابى انظر: د. محمد على أبو ريان ، نفس المرجع السابق، ص ٣٥٣، وكذلك : د. إبراهيم شلبى، نفس المرجع السابق، ص ٣٩. وأيضاً : فاروق سعد، مع الفارابى والمدن الفاضلة ، دار الشروق، ١٩٨٢.

أرسطو». ولقدانتقلت تعليقاته وشروحه على مؤلفات «أرسطو» إلى أوربا في العصور الوسطى (في وقت كانت الكنيسة ترفض أفكار كل من «أفلاطون» و«أرسطو» على اعتبار أنها فلسفات وثنية)، وتلك التعليقات كان يهدف بها «ابن رشد» إذابة الحاجز بين الفلسفة اليونانية، والعقائد السماوية، حيث قدم الفلسفة اليونانية في سياق ديني، مما جعل الكنيسة تتقبل تعليقاته تلك قبولاً حسناً. والذي يمعن النظر في فلسفة «سان توماس الأكويني» يلاحظ أنها استمرار لفلسفة «أرسطو» بعد صبها في قالب مسيحي، في وقت كانت تعليقات الفيلسوف العربي «ابن رشد» قد تسربت إلى أوربا متمتعة بحجية كبيرة(١).

- مقارنة بين «ابن رشد»، وبين «الفارابي» و«الكندي» :-

وإذ عرضنا لكل من :«الكندي»و«الفارابي»و «ابن رشد» كفريق تأثر بالفلسفة اليونانية، نأتي هنا إلى توضيح أهمية «ابن رشد» فيما قدمه في هذا الصدد في مواجهة كل من «الكندي» و «الفارابي»، وذلك كما يلي :-

أولاً: تظهر أهمية «ابن رشد» من ناحية تأثره بالفلسفة اليونانية، أنه كان ضالعاً في الفلسفة اليونانية (وذلك في مواجهة «الكندي والفارابي»)التي شرحها لأوربا حيث تأثرت أوربا بنظرته الدينية الدنيوية حتى قرنين مضيا ثم عادت إلى نصوص «أرسطو» الأصلية، كما لاقت مؤلفاته كذلك ترحيب أوربا في خروجها من عصور ظلامها.

ثانياً: يعد «ابن رشد» أفقههم وأعلمهم وأعمقهم في مجال الفكر الإسلامي، «فابن رشد» فقيه إسلامي له ثقله (تأثر «بابن باجه» و «ابن

---

(١) لمزيد من التفصيل بشأن «ابن رشد» ارجع إلى : د. محمد على أبو ريان ، المرجع السابق، ص ٥٦٥، ود. محمد طه بدوي، رواد الفكر السياسي، مرجع سابق، ص١١.

طفيل» وهما من فقهاء الأندلس المشهودلهم)، وفى مؤلف له أسماه: «فصل المقال بين الحكمة (أى الفلسفة) والشريعة من الاتصال» أقر«ابن رشد» فى مقدمة هذا المؤلف بأن هناك تناقضاً بسيطاً بين الفلسفة والشريعة، ولكنه قال: «نحن مأمورون بالنظر فى كلامهم حسب كلام الشريعة فإن اتفق مع ما عندنا فى الشرع قبلناه وشكرناهم عليه، وإن كان مخالفاً للشرع تركناه وعذرناهم» ، مستشهداً بقوله تعالى: «فبشر عبادِ . الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه»(١).

هذا، وكل ما قدمه المفكرون الإسلاميون الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية، من محاولات التوفيق بين الفلسفة اليونانية على إطلاقها وبين العقيدة الإسلامية، قد رفض من جانب جمهور فقهاء «أهل السنة والجماعة»، على أساس أن الإسلام منهج متكامل غنى عن كل الفلسفات والنظم الوضعية:«إن الدين عند الله الإسلام»(٢).

- ثانياً: الفريق الثاني: «ابن خلدون» (٨٠٨هـ) :-

ويمثل «ابن خلدون» وحده الفريق الثانى من" أهل السنة والجماعة، فهو من ناحية لم يتأثر بالفلسفة اليونانية بقدر ما تأثر بها «الكندى» و«الفارابى»و«ابن رشد»، ومن ناحية أخرى لم ينهج نفس منهج فقهاء «أهل السنة والجماعة» (منهج استنباطى صرف). «فابن خلدون»يعد بحق أول من خرج فى الفكر الاجتماعى بصفة عامة و الفكر السياسى بصفة خاصة على منهج سلفه، حيث اتجه فى «مقدمته» إلى الواقع ليبدأ منه ولكى ينتهى إلى تصوير القوانين العلمية المفسرة لظواهره، وذلك عن طريق الملاحظة والمقارنة. فلقد راح ينظر إلى الواقع الاجتماعى والسياسى من حيث هو

---

(١) سورة الزمر، الآية ١٧ ، الآية ١٨.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٩.

مجموعة ظواهر على نحو تسميتنا المعاصرة، وكما يسميها هو «واقعات العمران البشري» و«أحوال الاجتماع الإنساني». وقال في فاتحة «مقدمته»: «لما كانت حقيقة التاريخ أنه خَبَرٌ عن الاجتماع الإنساني الذى هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من المُلك والدول ومراتبها... وسائر ما يحدث فى ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»(١).

ويهدف «ابن خلدون» بمنهجه هذا إلى الكشف عن القوانين التى تحكم هذه الظواهر فى مسيرها بطبيعتها، ومن ثم يقدم علماً وضعياً (أى من علوم الواقع) جديداً لم يكن معروفاً من قبله، ويعلن «ابن خلدون» نفسه عن هذا العلم الجديد فيقول «فى مقدمته»: «وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى، وذو مسائل وهى بيان مايلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد الأخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أم عقلياً»(٢).

ويعنى «ابن خلدون» بعبارة: «مايلحقة من العوارض الذاتية» أو «ما يلحقه من العوارض لذاته»، التى يشيع استخدامها له على طول «مقدمته» ما نعنيه «بالقوانين» فى أيامنا، وهو تصور يلتقى تماماً مع ماقاله «مونتسكيو» فى كتابه «روح القوانين» بعد ذلك بقرون، من أن القوانين هى التعبير عن علاقات الحتم التى تفرضها طبيعة الأشياء، والتى هى عند «ابن خلدون»: «العوارض الذاتية» أو «العوارض لذاتها» - أى بطبيعتها.

على أن شيئاً يتعين التنبيه إليه هو أن «ابن خلدون» حاول تعميم ما كان يصل إليه من حقائق من ثنايا ملاحظاته ومقارناته تعميماً مطلقاً، وفى

---

(١) انظر : ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق، ص ٣٣.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٣٥.

شكل قوانين عامة، بينما الحقيقة أنها لا تصدق إلا بصدد أحوال الشعوب التي جمع منها مادته في عصره كالعرب والبربر وما يشابهها في الأحوال من شعوب، ولقد كان ذلك أوضح مايكون فيما انتهى إليه من قوانين في مجال السياسة، من ذلك ما وصل إليه في شأن علاقة الدين بقوة الدولة وانبساطها حيث يقول: «إن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين»(١). وفي شأن تطور الدول فهي تبدأ - عنده - من البداوة فالحضارة فالانحلال، وفي شأن أعمار الدول: فهي فيما وصل إليه بالملاحظة: لا تعدو في الغالب عمر ثلاثة أجيال - أي قرابة مائة وعشرين سنة. وهذا كله لايصدق إلا في شأن الدول التي كانت محلاً لملاحظاته في عصره.

وهكذا يكون «ابن خلدون» قد جاء لأول مرة بمنهج جديد لم يعهده الفكر السياسي من قبل وحتى بعد «ابن خلدون» بعدة قرون، وتبعاً لذلك لم يقم «ابن خلدون» بترديد مسلمات جرى معاصروه ومن قبله على ترديدها دون معرفة حقيقتها، وإنما راح يرد تلك المسلمات إلى الواقع لاختبارها ولمعرفة مدى صحتها. فمثلاً راح «ابن خلدون» يرد مسلمة «أرسطو» التي منطوقها «أن الإنسان كائن سياسي» - إلى الواقع لاختبارها، فانتهى إلى اثبات صحة أن الإنسان سياسي بطبعه، ثم أضاف: أن الإنسان وهو في مجال السياسة يعمل بالفكرة لا بالفطرة كما سيأتي. ومن جملة ماسبق: فإن الجديد في منهج «ابن خلدون» أنه لم يتأثر بما قاله مَن قبله - فقد قال الواقع دون أن يخلع عليه ما يجب أن يكون. وبهذا يكون «ابن خلدون» قد اهتدى إلى المنهج العلمي التجريبي لدراسة الظواهر الاجتماعية قاطبة (بما فيها الظواهر السياسية) فأرسى به حجر الأساس لصرح نظام علمي كامل لتلك الظواهر، سماه هو «عَلم العمران البشري»، وسماه من بعده في الغرب «بعلم الاجتماع». ولقد أودع أصوله التي كشف عنها عن طريق المشاهدة والتاريخ

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤٢.

«مقدمته» المعروفة «بمقدمة ابن خلدون».

لقد كانت دراسة الظواهر الاجتماعية (بما فيها السياسية) قاصرة من قبله على وصفها، ما كانت هي و ماهي عليه دونما شئ آخر. بينما راح «ابن خلدون» يتناولها بالتحليل للتعرف على طبيعتها وكشفاً عن القوانين التي تحكمها. وهذه القوانين مجتمعة تؤلف نظاماً علمياً كاملاً- لتلك الظواهر الاجتماعية.

- تصور «ابن خلدون» لمبدأ الشرعية :-

ويأتي تصور «ابن خلدون» لمبدأ الشرعية انطلاقاً من أن للإنسان جوهر (طبع) عبر عنه «بعلاقة الحكم والانقياد» (أو ما نسميه في أيامنا بعلاقة الأمر والطاعة)، وأن هذا الجوهر - عنده - يؤدي حتماً إلى ظاهرة المُلك (ظاهرة السلطة السياسية)، والتي هي ظاهرة حتمية يقتضيها جوهر السياسة في الإنسان، وهي أيضاً ضرورة اجتماعية تحتمها قدرة المجتمعات الإنسانية على الاستمرار(١). هذا وبعد أن قال «ابن خلدون» بضرورة قيام السلطة وتنظيمها (كضرورة اجتماعية) راح يوضح أن استمرار هذه السلطة يكون بالتزامها الشريعة الإسلامية.ومن هنا صنف أنواع الحكم كما يلي:أولاً:إن التزمت «السلطة السياسية» بقيم الإسلام ونظامه القانوني كانت سلطة حقيقية (أو مايسميه هو «بالملك الحقيقي»)، ثانياً: إن التزمت «السلطة» القانون دون التزامها بقيم الإسلام،كان مايسميه «بالملك السياسي»، ثالثاً: إن لم تلتزم «السلطة» قيم الإسلام ونظامه القانوني كان «الحكم المطلق» والذي أسماه هو «الملك الطبيعي». ولقد وصف «ابن خلدون» كلاً من «الملك السياسي» و «الملك الطبيعي» بالملك الناقص، وتبعاً لذلك راح «ابن خلدون» يضع قيوداً على ممارسة السلطة السياسية فيه ضماناً لحسن سير الحكم ورضا المحكومين، ووصولاً إلى الملك الحقيقي. هذا ونؤكد هنا على أنه :إذا كان «ابن خلدون» قد اتبع

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ٤٠.

منهجاً علمياً تجريبياً فى مقدمته، فإن ما انتهى إليه يتوافق تماماً مع فقهاء «أهل السنة والجماعة» الذين يمثلون أصالة الفقه الإسلامى- على الأقل بصدد مبدأ الشرعية، وتفصيل ذلك كما يلى :-

- جوهر السياسة فى الإنسان (علاقة الحكم والانقياد) وقيام السلطة :-

وبداية يقرر «ابن خلدون» فى «مقدمته» أن: «الاجتماع الإنسانى ضرورى» ، وأشار إلى أن الحكماء (الفلاسفة) يعبرون عن هذا بقولهم:«إن الإنسان مدنى بالطبع»(١) - أى أنه لابد من الاجتماع الذى هو المدينة فى اصطلاحهم وهو معنى «العمران» ، وبيانه:«أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء... وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً فى الدفاع عن نفسه إلى الاستعانه بأبناء جنسه... فلابد فى ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه. وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء، ولا تتم حياته... ولا يحصل له أيضاً دفاع عن نفسه لفقدان السلاح، فيكون فريسة للحيوانات ويعاجله الهلاك على مدى حياته، ويبطل نوع البشر. وإذا كان التعاون حَصَلَ له القوت للغذاء، و السلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله فى بقائه وحفظ نوعه، فإذن هذا الاجتماع ضرورى للنوع الإنسانى»(٢).

ويقول «ابن خلدون» عن الاجتماع الإنسانى:«إذا حصل للبشر (أى الاجتماع الإنسانى) كما قررناه، وتم عمران العالم بهم، فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، وليست السلاح التى جُعلت دافعةً لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية فى دفع

(١) المرجع السابق، ص ٣٩.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٣٩ ، ص ٤٠.

العدوان عنهم، لأنها موجودة لجميعهم، فلابد من شئ آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم، فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى المُلك (السلطة السياسية)،وقد تبين لك بهذا أن للإنسان خاصَّةً طبيعةً، ولابد لهم منها وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم على ما ذكره الحكماء كما في النحل والجراد، لما استقرئ فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من أشخاصها متميز عنهم في خَلقه و جثمانه، إلا أن ذلك موجودٌ لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفكرة والسياسة»(١).

وبهذه العبارة الأخيرة يكون «ابن خلدون» قد أضاف شيئاً لم ينتبه إليه أحد من قبله أو في عصره. فهناك كائنات سياسية أخرى غير الإنسان كالنمل والنحل (وهي كائنات منظمة حيث يعرف النمل الحرب والسلام، ويعرف النحل تقسيم العمل) وهي ما نسميها الآن «بالحشرات الاجتماعية». وبإفتراض أن هذه حقيقة مشتركة بين الإنسان وبين تلك الكائنات السياسية بأن كلاً منهما سياسي بطبعه، لكن الإنسان يتميز في أساليب إعمال جوهره بأن تأتي نشاطاته السياسية مستجيبة لطبيعته بفكره لا بفطرته.من هنا فإن الفرق بين الإنسان وبين هذه الكائنات السياسية أن الإنسان يعمل بالفكرة، بينما هي تعمل بالفطرة لا بالفكرة.

وهذا كلام مؤداه أن «ابن خلدون» يرى أن الإنسان اجتماعي بطبعه من ناحية. وأن الاجتماع الإنساني يستتبعه حتماً ظاهرة «الملك» (السلطة السياسية) من ناحية أخرى.

وانطلاقاً مما تقدم راح «ابن خلدون» يقول بضرورة قيام «الملك»

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٠.

لحفظ العمران وضمان الاستقرار، ولذلك قال عن «الخلافة»:أنها مصلحة عامة تفوض لنظر «الأمة الإسلامية»، وأن تنصيب الإمام واجب على الأمة، وعرف «الخلافة» بأنها حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها. إذ أن أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخره، فهى فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيابه. وهكذا ينتهى «ابن خلدون» إلى ما جاء فى الكتاب والسنة فى هذا الشأن (دون أن يشير هو إلى ذلك): «يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»(١)،«لايحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا أحدهم»(٢)«من مات وليس له إمام، مات ميتة جاهلية»(٣).

- شرعية السلطة عند «ابن خلدون» :-

وإذ أوجب «ابن خلدون» قيام السلطة لحفظ الاجتماع الإنسانى، راح يوضح أن استمرار هذه السلطة يكون باستمرار شرعيتها (التزامها بالشريعة الإسلامية)، كما حدد «ابن خلدون» طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم من خلال مفهوم «الملك»، الذى عرف به من خلال وظائفه، وبأساس شرعيته، وبالقيود التى ترد على مجال وأسلوب ممارسته.

فبداية يرى «ابن خلدون» بضرورة أن يقوم الحكم على الشريعة، وأكد على أن الحياة المتحضرة تستلزم اللجوء إلى قوانين ملزمه يقبلها الناس. فمثل تلك القوانين يمكن أن تحقق لهم أقصي فائدة إذا كانت ترشدهم إلى ماهو أقوم فى الحياة الدنيا والآخرة على حد سواء. وأحكام الشريعة الإسلامية -

---

(١) سورة النساء ، الآية ٥٩.

(٢) أخرجه : أحمد فى مسنده.

(٣) أخرجه : مسلم فى صحيحه.

عنده - هي وحدها القادرة على أداء هذه الوظيفة المزدوجة ، حيث يقول «فإذا كانت هذه القوانين مفروضة... من الله بشارع (الرسول ﷺ) يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة»(١). من هنا فالخليفة (الحاكم) ليس هو صاحب السيادة - عنده - ولا هو مصدر التشريع، وتبعاً لذلك فلا خضوع لحكم مطلق يضطلع به ملك ظالم مستبد لأن حكمه لا يقوم على أساس من الشريعة الإسلامية، ومن ثم فهو غير شرعي.

ولقد راح «ابن خلدون» ينتقد «الملك الطبيعي» (الملك المستبد) وينتقص من شرعيته، فقال عنه إن«... أحكام صاحبه في الغالب جائرة على الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحمله إياهم في الغالب على ماليس في طوقهم من أغراضه وشهواته»(٢)، ولذلك ذهب «ابن خلدون» إلى أن الحكم غير المقيد لابد أن ينهار لعدم رضا الناس به - أي لعدم شرعيته.

وانطلاقاً من أن الدولة - عنده - لها أعمار طبيعية كما للأشخاص، فإنه عند اكتمال نظام الخلافة (كشكل من أشكال الحكم، وهي التي تقوم على الحكم بالشرع كما تقدم) يدب فيه الضعف فيتحول تدريجياً إلى «الملك الطبيعي» المستبد - غير المقيد، والذي عرفه «ابن خلدون» بأنه: «حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة»(٣).

هذا ويأتي الشكل الثالث من أشكال الحكم - عند «ابن خلدون»، (بعد الخلافة والملك الطبيعي) وهو «الملك السياسي» على إثر عدم رضا الناس «بالملك الطبيعي»، و«الملك السياسي» عند «ابن خلدون» هو ذلك الملك

(١) راجع فيما تقدم، ابن خلدون، المرجع السابق، ص ١٧٠.

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ١٦٩.

(٣) راجع بصدد ذلك التعريف، المرجع السابق، ص ١٧٠.

القائم على سيادة القوانين الزمنية وهو - عنده - أفضل من «الملك الطبيعي» غير المقيد بقوانين. وعرف «ابن خلدون» هذا النوع من الحكم بقوله: «والملك السياسي: هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار»،(١) وذلك بواسطة قوانين (بشرية) يُتوصل إليها بالعقل لكي تكفل الاستقرار. ولقد انتقد «ابن خلدون» نمط «الملك السياسي» حيث يقتصر فقط على إشباع الاحتياجات الدنيوية، ولا يكترث بالجوانب الدينية للحياة الإنسانية التي تؤمن بالسعادة في الآخرة، وهو لذلك ملك ناقص من وجهة نظره، ولكنه الضمان الوحيد لعدم الفوضى والحفاظ على العمران البشرى. ومن جملة ما سبق ينتهي «ابن خلدون» إلى أن أفضل أنماط الحكم هو «الخلافة» والتي تعني - عنده - كما تقدم حمل الكافة على مقتضى النظر في المصالح الدينية والدنيوية.

ولقد كان تصنيف «ابن خلدون» لأنماط الحكم تلك انطلاقاً من أساس شرعية تلك الأنماط. فالنمط الذى يلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية وهو «الخلافة» هو نظام شرعي ومشروع في نفس الوقت، وهو ما أسماه «ابن خلدون» بالملك الحقيقي. أما عن كل من «الملك السياسي» و «الملك الطبيعي» فكلاهما أسماه «بالملك الناقص». ذلك أن «الملك السياسي» يقوم على القانون ومن ثم يقوم على «المشروعية»، ولكنه بعيد عن الشرعية الإسلامية (الالتزام بقيم الإسلام وأهدافه العليا)، وبالتالي فهو «ملك ناقص» لعدم اكتراثه بأساس الشرعية في الإسلام - أو بعبارة أخرى فهو نظام غير شرعي. ومع ذلك فضل «ابن خلدون» «الملك السياسي» على الصورة الأخرى للملك الناقص «الملك الطبيعي» في حالة عدم جود «الملك الحقيقي». ذلك أن «الملك السياسي» في هذه الحالة يعد الضمانة الوحيدة - عنده - للحفاظ على العمران البشرى.

---

(١) نفس المرجع السابق، ذات الصفحة.

-القيود التى ترد على ممارسة «السلطة السياسية» :(١)

ولقد وضع «ابن خلدون» قيوداً على الاتجاه التنازلى «للخلافة» (الملك السياسى والطبيعى)، وهدفه الرئيسى من ذلك الدفاع عن العمران البشرى ثم عن القيم العليا والقانون. وتلك القيود التى فرضها لأجل ضمان حسن سير الحكم ورضا المحكومين حرص بها على التأكيد أكثر من مرة على صحة النتائج التى انتهى إليها من ملاحظاته المتعددة سواء أكانت من عِبر التاريخ أم من مشاهداته الحية التى شارك إيجابياً فى كثير من أحداثها.وهذه النتائج التى انتهى إليها تؤكد على أن «الحكم المطلق» الخالى من الضمانات لابد من انهياره فى النهاية مهما كانت قوة وجبروت القائم عليه، فهذه السلطة غير المقيدة التى يتمتع بها قد تلبى مصالحه الأنانية الضيقة، لكنها تلحق أفدح الأضرار بمصالح المحكومين الذين يتحينون أية فرصة للإطاحة به.

وهنا يقول «ابن خلدون» وحتى نتلافى الفوضى وإراقة الدماء اللذين يضران «بالعمران البشرى» فلا بد من ضرورة فرض قيود معينة على ممارسة السلطة. ففى نظام «الخلافة» تلتزم السلطة الكتاب والسنة، وفى «الملك السياسى» تلتزم السلطة القوانين العقلية الملزمه. ذلك أن السلطة - عنده - تحتاج إلى ما يكبح جماحها، وإن لم تفرض القيود عليها لا تستطيع القيام بأداءوظائفها. بل تتعرض للدمار التام إذا لم تكن هناك قيود على مجال وأسلوبِ ممارستها. فبالنسبة لمجال السلطة لا ينبغى أن تتعدى صلاحياته فتضر بحقوق الغير (وقد أورد «ابن خلدون» أمثلة لذلك فى المعاملات التجارية وغيرها للمحكومين - كالاحتكار). وبالنسبة لأسلوب ممارسة السلطة لم يكتف بتأكيد استحالة الاستغناء عن وضع القوانين، وإنما أوضح الأسلوب

---

(١) راجع بصدد هذه القيود : د. محمد محمود ربيع ، النظرية السياسية لابن خلدون، دار الهناء، ١٩٨١، ص ١٩٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

السليم لممارسة السلطة، فقال بصدد «الملك السياسى» أنه علاوة على تلك القوانين، فإن الرفق والصفات الحميدة هى من الشروط الأساسية لتدعيم سلطة الحكام ونظامهم، وإن كانت حيوية أيضاً لزيادة التفاهم المتبادل بين الحاكم والمحكوم وضمان الاستقرار السياسى.

هذا وقد أكد «ابن خلدون» على الدور الحيوى للمحكومين فى مقاومة الجور، وفى إحداث التغيير فى السلطة السياسية القائمة، فعنده - أن انحراف السلطة عن مبادئ وتعاليم الشريعة الإسلامية، وكذلك ممارسة الحكم الاستبدادى، هما فى اعتقاده من سمات نظم «الحكم المطلق» وحدها، ذلك الحكم الذى حتماً ينهار لعدم رضا المحكومين به، و لقد أقر «ابن خلدون» عدم الخضوع لهذا الحكم الاستبدادى من جانب المحكومين، كما تتبع «ابن خلدون» الدور الذى قام به «أهل الحل والعقد» كدور سياسى هام فى مواجهة الحاكم، بل وفى اختيار وتنصيب الخلفاء. وهكذا يكون «ابن خلدون» قد تناول «مبدأ الشرعية» من ثنايا تأكيده على ضرورة التزام السلطة السياسية فى قيامها وفى استمرارها وفى أدائها لوظائفها بقيود معينة، هى فى نظام الخلافة (الكتاب والسنة)، وفى نظام «الملك السياسى» القوانين العقلية. وأن الخروج على هذه القيود هو دليل حتمى على انهيار هذا النظام.(١)

ومن جملة ما تقدم يكون «ابن خلدون» قد ساهم مع غيره من فقهاء أهل السنة فى وضع تصور «المبدأ الشرعية فى الإسلام»، ورغم اختلافه معهم فى المنهج إلاأنه انتهى إلى ماوصل إليه فقهاء «أهل السنة والجماعة» (الذين يمثلون أصالة الفقه السياسى الإسلامى) من نتائج. ولذلك «فابن خلدون» يعد من فقهاء «أهل السنة والجماعة» لاتفاقه معهم فى الرأى، ولرفضه لآراء الفرق الإسلامية الأخرى، ولكن أفردناه وحده فى فريق داخل «أهل السنة

(١) راجع مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، من ص ١٦٨ إلى ص ١٧١.

والجماعة «فإن هذا راجع إلى اختلاف منهجه مع فقهاء «أهل السنة» ، وإن كان يلتقي معهم في النتائج كما تقدم. هذا ولقد جاء «ابن الأزرق» (٨٩٦هـ) بعد «ابن خلدون» وراح يربط بين أفكاره (أفكار ابن خلدون) وأفكار فقهاء «أهل السنة والجماعة»(١).

- ثالثاً : فريق فقهاء «أهل السنة والجماعة» الذين يمثلون أصالة الفقه السياسي الإسلامي :-

وهذا الفريق من «أهل السنة والجماعة» هو الذى يمثل بحق أصالة الفقه السياسي الإسلامي، وذلك تبعاً لبعده عن التبعية الفارسية أو التأثر بالفلسفة السياسية اليونانية، فقد تمثل الإسلام بمصدريه «الكتاب والسنة» خطه العريض، فلم يحد هذا الفريق عن الكتاب والسنة، وكان منهجه في البحث منطلقاً منهما، وموصولاً بهما. ومن هذا الفريق السني: «شهاب الدين ابن أبي الربيع» (٢٧٢هـ) في مؤلفه: «سلوك المالك في تدبير الممالك»، و«الماوردي» (٤٥٠هـ) في مؤلفه: «الأحكام السلطانية»، و«الجويني» (٤٧٨هـ) في مؤلفه: «غِياثُ الأمم في التِيَاثِ الظُّلَم»، و«ابن تيمية» (٧٢٨هـ) في مؤلفاته: «منهاج السنة»، «السياسة الشرعية»، «الحسبة في الإسلام». ونقررهنا أن هؤلاء الفقهاء أيضاً ليسوا على درجة واحدة في تمثيلهم لأصالة الفقه السياسي الإسلامي، كما سيأتي:-

(أ) سند الشرعية عند «شهاب الدين أحمد بن أبي الربيع» (٢٧٢هـ) :-

ففي مؤلفه «سلوك المالك في تدبير الممالك» (الذى ألفه للخليفة

---

(١) لمزيد من التفصيل ارجع إلى : أبي عبد الله بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق د. علي سامي النشار، دار الحرية للطباعة ، العراق، ١٩٧٧.

العباسى الثامن «المعتصم»، ابن الخليفة «هارون الرشيد»، والذى خلف أخاه «المأمون» فى الحكم)، قدم مجموعة نصائح للخليفة، وجاءت هذه النصائح فى صورة قواعد للسلوك والممارسة المثالية للحاكم (المالك) ليسترشد بها فى تدبيره لملكه، ورغم أن الكاتب لا يرتفع إلى مستوى الشوامخ وقادة الفكر السياسى الإسلامى (الأصيل)، إذ هو كاتب يغلب عليه طابع الحكمة السياسية، إلا أنه يعكس فكراً سياسياً على قسط معين من الأصالة والتميز، بالرغم من سبقه لعصره (القرن الثالث الهجرى)(١).

-نشأة «السلطة» :-

وبصدد نشأة «السلطة» أشار «شهاب الدين بن أبى الربيع» إلى الفكرة اليونانية القديمة القائلة: «بأن الإنسان مدنى بطبعه»، ولكنه وضعها فى إطار إسلامى فقال:«ولما كان الإنسان الواحد لا يمكنه أن يعمل الصنائع كلها، افتقر بعض الناس إلى بعض، ولحاجة بعضهم إلى بعض اجتمع الكثير منهم فى موضع واحد.. فاتخذوا المدن....»، وعلل ذلك بقوله: « لأن الله عز وجل خلق الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع والأنس...»، ثم راح يؤكد على ضرورة قيام السلطة على شرع الله فقال: «ولما اجتمع الناس فى المدن وتعاملوا. وكانت مذاهبهم فى التناصف والتظالم مختلفة وضع الله لهم سنناً، وفرائض يرجعون إليها ويقفون عندها». و بصدد ما يقتضيه ذلك من وجوب تنصيب الحاكم قال: «ونصب لهم حكاماً يحفظون السنن ويأخذونهم باستعمالها لتنتظم أمورهم، ويجتمع شملهم، ويزول عنهم التظالم والتعدى

---

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الصدد ارجع إلى : شهاب الدين بن أبى الربيع، سلوك المالك فى تدبير الممالك، تحقيق الدكتور حامد ربيع ، دار الشعب ١٩٨٠ ، وكذلك : د. على عبد المعطى محمد، د. محمد جلال شرف، الفكر السياسى فى الإسلام، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٨ ، ص ١٩٣ .

الذى يبدد شملهم ويفسد أحوالهم»(١).

وبصدد وجوب تنصيب الحاكم، فقد أرجع «شهاب الدين بن أبى الربيع» هذا الوجوب إلى أن الإنسان عرضه للوقوع فى الشر - حيث قال:«إن الشر يدخل على الإنسان من وجوه ثلاثه هى: أولاً: شر يقع من داخل نفس الإنسان، ثانياً: شر يقع من أهل المدينة (المجتمع)»ثالثاً: شر يقع من أهل مدينة أخرى».ثم راح يضع وسائل معالجة هذه الشرور، فيرى أن النوع الأول من الشرور يمكن دفعه بسلوك الإنسان الطريق المحمود وضبط النفس واستعمال العقل فى كل الأمور. وأن النوع الثانى يمكن دفعه باستعمال الشرائع والسنن الموضوعة للناس وإصلاح الكافة. وأن النوع الثالث والأخير من الشرور يمكن دفعه بإقامة الأسوار والخنادق ووضع الحراس ثم الحرب إذا اعتدى الآخرون. ولقد أكد «شهاب الدين بن أبى الربيع» على أن كل ماسبق يأتى على هدى من أحكام الشريعة الإسلامية.(٢)

ولتحقيق ما تقدم أكد «شهاب الدين بن أبى الربيع» من جديد على وجوب تنصيب الحاكم كعقل مدبر يقود الدولة ويتولى أمرها ورعايتها، فيقول بعد سرده لمصادر الشر فى المجتمع:« ..فقد تبين بما ذكرنا أن الناس مضطرون إلى تدبير وسياسة وأمر ونهى». كما وضع شروطاً للحاكم الذى يقوم على هذا التدبير حيث قال:«وإن المتولين لذلك ينبغى أن يكونوا أفاضلهم فإن من نهى عن شئ أو أمر بشئ فالواجب أن يظهر ذلك فى نفسه أولاً ثم فى غيره»، وأن الحاكم لذلك (عنده) هو أحكم الناس وأعدلهم.(٣)هذا ولقد راح «شهاب الدين بن أبى الربيع» يرفع من قدر الحاكم وتوقيره مستشهداً بقوله

---

(١) انظر : شهاب الدين بن أبى الربيع ، المرجع السابق، الجزء الثانى، ص ٤٠٣، ص ٤٠٤.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٤٠٥.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

تعالى: «وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات(١)». وأقر «مبدأ الطاعة» للحاكم: «يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم (٢)». وعن سلوك الحاكم مع المحكومين فى هذا الشأن قال: «إن الحاكم عليه أن يجتهد فى استمالة قلوبهم، وجعل طاعتهم له رغبة لارهبة، وأن طاعته هذه مقيدة بطاعته لله وللرسولﷺ»(٣).

- أركان الحكم : -

وإذ قال «ابن أبى الربيع» بضرورة قيام الحكم على هدى من شريعة الإسلام، قام بتحديد علاقة الحاكم بالمحكوم من خلال إعلانه أن أركان المملكة (الحكم) أربعة أركان هى : الملك والرعية (المحكومين) والعدل والتدبير. ومن خلال هذا التقسيم نجد أن الركنين الأول والثانى (الملك والرعية - الحاكم والمحكومين) يمثلان الكيان العضوى للدولة. وأما العنصرين الثالث والرابع (العدل والتدبير) فهما بدورهما يعكسان القيم السياسية التى تحكم علاقة الحاكم بالمحكومين، مع إضافة أن «العدل» عنصر ثابت بينما «التدبير» عنصر متغير(٤).

وهنا يربط «ابن أبى الربيع» العلاقة بين الحاكم والمحكوم بإطار قيمة «العدل» كمحور للقيم الإسلامية الأخرى (كالمساواة والحرية ...الخ) والتى تحددت معالمها فى الكتاب والسنة. «فالعدالة» (عنده) هى جوهر العلاقة بين الحاكم والمحكوم، أو بعبارة أخرى هى محور الطاعة للحاكم من جانب المحكومين، و من ثم فهى أساس شرعية السلطة لديه. وتبعاً لذلك راح «ابن أبى

---

(١) سورة الأنعام ، الآية ١٦٥.

(٢) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٣) شهاب الدين بن أبى الربيع ، المرجع السابق، ص ٤٠٢.

(٤) نفس المرجع السابق، ص ٤٠٧.

الربيع» يربط بين عدالة الحاكم وبين شرعيته.ذلك أن «العدالة» لديه تعد قيمة تحكم السلوك البشرى للحاكم والمحكوم على السواء، وهى كنظام تمثل أحد أركان الحكم ويجب أن تتوفر فى شخص الحاكم.

وانطلاقاً مما تقدم حدد «ابن أبى الربيع» حقوق وواجبات كل من الحاكم والمحكوم، فللحاكم حق إصدار الأمر وعلي المحكومين واجب الطاعة حيث قال:« .. فالرئيس يأمر وينهى والمرءوس يسمع ويطيع. وإنما التأم ذلك كله.. فى مصالح الخلق.. وفى تشييد وحسن سياسة مملكته وتدبيره رعيته ومراعاة أسبابها فهو بذلك منصف لها من نفسه»(١). ولقد أكد «ابن أبى الربيع» على ضرورة موافقة هذه الأوامر للكتاب والسنة حيث يدعو الحاكم إلى أن «يتولى تدبير وتسويس مملكته بالدين والقيم والسنة العادلة»(٢). من هنا فالطاعة للحاكم من جانب المحكومين مرهونه - عنده - بالتزام الحاكم فى سلوكه وقراراته بالكتاب والسنة، وفى نفس الوقت هناك واجبات على المحكومين فى مواجهة الحاكم فى مقدمتها:نصح الحاكم، وأن يجتهدوا فى تحسين العدل عنده وتقبيح الجور وشجبه، وعن هذه الواجبات قال:«ابن أبى الربيع» : «إن هذا الأمر لا يجب إلا على الخواص من الناس وعلمائهم»(٣).

هذا ولم يتعرض «ابن أبى الربيع» لمسألة الخروج على الحاكم الجائر وجزائه، بل اعتبر الخروج على الحاكم خطراً يؤدي إلى الفتن، وراح يعالج خطورة وقوعه من ناحية، والاستعداد لمواجهته من ناحية أخرى (خاصة بعد الفتن التى حدثت فى عهد المأمون وعاصرها «ابن أبى الربيع») وذكر مسببات تلك الفتنة ومنها: الظلم - الغفلة عن بعض الواجبات - الضغائن..الخ.ومما لاشك فيه أن تناول «ابن أبى الربيع» لمسألة الخروج على الحاكم الجائر على

---

(١) المرجع السابق، ص ٣١٥.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٣١٢.

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٠٢.

ذلك النحو نابع من أن محور إطار فكره كان ينصب حول تماسك «الإمبراطورية العالمية الإسلامية» (التى عاصرها)، وحول استمرار التقدم العمرانى والاستقرار السياسى التى بلغتهما. ومن هنا جاء تأكيده على أهمية سلطان الحكم وقوته وضرورة العناية بإدارة شئون الملك(١).

وجملة القول بشأن «ابن أبى الربيع» وفكره السياسى فهو كاتب حكمة سياسية راح يقدم نصائح «للمعتصم» فى إدارته لمملكته، فراح من خلال واقع سياسى معين يستخلص نصائح معينة، وهذه النصائح فى جملتها تتجه إلى بيان الطريق الذى يسمح للحاكم بأن يؤسس سلطته ويدبر ملكه(٢). وبصدد سند الشرعية لديه، فإن هذا السند يتمثل فى قيمة إسلامية سياسية عليا هى «العدل» -محور القيم السياسية الإسلامية العليا الأخرى، وجوهر العلاقة بين الحاكم والمحكوم. فإن كان الحاكم عادلاً وجبت طاعته لأنه حاكم شرعى.أما إذا انحرف الحاكم عن «العدالة» فهو حاكم غير شرعى ووجب تكليف فئة من خواص الناس وعلمائهم بنصحه، وأن يجتهدوا فى تحسين العدل عنده وتقبيح جوره وشجبه فى إطار هذا النصح، لكنه رغم ذلك لم يجز الخروج على الحاكم الجائر (غير العادل)، حفظاً للتقدم العمرانى، وللاستقرار السياسى.

- «الماوردى» (٤٥٠ هـ) : -

هو «أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادى الماوردى» المتوفى سنة ٤٥٠هـ. ويأتى «الماوردى» فى مقدمة فقهاء «أهل السنة والجماعة» بصدد تصوير « مبد أ الشرعية» فى الإسلام انطلاقاً من الكتاب والسنة، حيث يأتى تصور «الماوردى» هذا معبراً عن أصالة إسلامية تنبع منه كفقيه سياسى إسلامى أصيل، وذلك فى مؤلفه «الأحكام السلطانية» على النحو التالى : -

(١) نفس المرجع السابق، ص ٢٧١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٢.

ففى مقدمة كتابه هـــــــــــذا راح يعلن هدفه بقوله: «لما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق، وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير، أفردت لها كتاباً امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته»(١)، ثم تناول «الماوردى» فى الباب الأول من كتابه هذا «عقد الإمامة» فأكد بداية على ضرورة قيام السلطة (الإمامة) فى المجتمع بقوله:«الإمامة موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم عليها فى الأمة واجب بالإجماع». كما سجل «الماوردى» ماكان قائماً من خلاف نظرى حول ما إذا كانت الخلافة واجبة بالعقل أم بالشرع (أو على حد تعبيرنا المعاصر: ما إذا كانت السلطة ضرورة يمليها العقل - أى طبيعة الإنسان، أم هى من خلق السياسة والقانون)، وانتهى «الماوردى» إلى وجوب «الإمامة» وإن اختلفت دواعى هذا الوجوب. ثم أضاف أنها «فرض كفاية» كالجهاد وطلب العلم، فإذا قام بها من هو أهل لها سقط فرضها على الكافة، وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما «أهل الاختيار» حتى يختاروا إماماً للأمة، والثانى «أهل الإمامة» حتى ينتصب أحدهم للإمامة(٢).

وانطلاقاً من المقدمتين القرآنيتين: «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجـــات»(٣)، «قل هل يســـتـــوى الذين يعلمـــون والذين لا يعلمون»(٤)، اشترط «الماوردى» بالنسبة لأطراف عملية تعيين القائمين على السلطة فى المجتمع الإسلامى شروطاً، وهذه الأطراف هى: أهل الاختيار «أهل الحل والعقد» ،و «أهل الإمامة» (من يقوم على السلطة والشئون العامة)، و«أهل الحل والعقد» يمثلون فى عصرنا «الناخبين»، أما «أهل الإمامة» فهم

(١) انظر الماوردى، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الفكر، القاهرة،١٩٨٣ ،ص٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٥.

(٣) سورة المجادلة، آية ١١.

(٤) سورة الزمر ، آية ٩.

المرشحون للقيام على السلطة والشئون العامة (المتخَبين) - ولقد اشترط «الماوردى» شروطاً يجب أن تتوفر فى كل من هذين الفريقين، وهذه الشروط تتصدرها شروط ثلاثة مشتركة بين الفئتين (الناخِبين والمتخَبين) تدور وتجمع كلها على الكيف دون الكم (عدالة - علم - رأى وحكمة)، وهذه الشروط هى كما يلى :(١) بالنسبة للناخِبين «أهل الحل والعقد» يشترط «الماوردى» أن يتوفر فيهم : -

أولاً: العدالة الجامعة (المستوفاة) لشروطها.

ثانياً: العلم الذى يمكن من التعرف على الشروط التى يجب توفرها فى الإمامة ومن يقوم عليها.

ثالثاً: الرأى والحكمة اللذان يؤديان إلى حسن الاختيار.

- (٢) :وهى نفس الشروط التى يجب أن تتوفر عند «الماوردى» بالنسبة لمن يرشح للقيام على الشئون العامة «أهل الإمامة» : -

أولاً: العدالة الجامعة لشروطها.

ثانياً: العلم الذى يؤدى بالإمام إلى الاجتهاد (أى استنباط الأحكام التى تقتضيها عملية الحكم من الكتاب والسنة)، وهى أعلى درجات الاجتهاد - أى أعلى درجات المعرفة: «هو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات»(١) .

ثالثاً: الرأى والحكمة المؤديان إلى القدرة على ممارسة السياسة التى تمكن لمصالح الناس، ثم يضيف «الماوردى» هنا شروطاً أخرى بعد ذلك بصدد «أهل الإمامة» كسلامة الحواس والأعضاء ليصح معها مباشرة ما يدرك بها...الخ(٢).

---

(١) سورة فاطر ، الآية ٣٩.

(٢) انظر الماوردى، المرجع السابق، ص ٦.

وهكذا تأتى هذه الشروط(التى لم يعرض لها «الماوردى» تحكماً وإنما استنباطاً من الكتاب والسـنة) معبرة عن المعيار الكيفى لا الكمى الذى يمثل الإسلام الصحيح، فالإسلام لا يعرف تعدد القائمين وإن كان لا يرفضه، ولكنه لا يقيم له وزناً فى حله للمشكلة السياسية (كما تقدم) . حيث يعتد بالكيف بالدرجة الأولى (عدالة وعلم ورأى وحكمة)، ومن ثم لامكان - عنده - للغوغائية :«ولكن أكثر الناس لا يعلمون(١)»، وإنما المكان هنا للمؤهلين لحسن الاختيار وهم قلة فى كل زمان ومكان. ويقول «الماوردى» بعد عرضه لتلك الشروط: «فإذا اجتمع «أهل الحل والعقد» للاختيار تصفحوا أحوال «أهل الإمامة» الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له «الإمامة» فلزم كافة الأمة الدخول فى بيعته والانقياد لطاعته، وإن امتنع عن «الإمامة» ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها»..(٢).

وهذه هى فكرة «العقد السياسى» التى راحت تتردد فى فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر فى أوربا ولكن بمضمون مغاير لما ضمنه «الماوردى» إياها.

وإذ انتهى «الماوردى» إلى اختيار الحاكم (الخليفة) راح يوضح هنا واجباته حيث قال: والذى يلزم الخليفة من الأمور العامة عشرة أشياء منها : حفظ الدين، وتنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، وجهاد من عاند

(١) سورة سبأ ، الآية ٢٧.

(٢) راجع فيما تقدم الماوردى ، المرجع السابق ، ص ٧.

الإسلام، وأن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة ....الخ(١)، ويضيف «الماوردى» أنه: «إذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان:الطاعة والنصرة مالم يتغير حاله، والذى يتغير به حاله، فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح فى عدالته» والثانى نقص فى بدنه» .(٢) فأما الجرح فى عدالته فهو الفسق، وأما نقص البدن فيقصد به الحواس (ذهاب البصر - زوال العقل..) أو فقد الأعضاء... الخ(٣).

ونخلص من ذلك كله أن «الإمامة» عند «الماوردى» تنشأ بعقد يبرم بين «الأمة» و «الإمام» على أوضاع وبشروط معينة، وأن هذا العقد إذا انعقد نشأت عنه حقوق وواجبات متقابلة: واجبات على «الإمام» هى فى نفس الوقت حقوق «للأمة» يسأل «الإمام» عن أدائها قِبل «الأمة». فإن أدى الإمام واجباته هذه فإنه يكون قد أدى حقوق الأمة قِبله. وفى مقابل أداء «الإمام» لهذه الواجبات تنشأ له حقوق قِبل «الأمة» تتلخص فى واجبى الطاعة والنصرة، ولقد استشهد «الماوردى» فى هذا الصدد بآية وحديث : «**ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**»(٤)، «سيليكم بعدى ولاة فيليكم البر ببره، ويليكم الفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم وأطيعوا فى كل ما وافق الحق، فإن أحسنوا فلكم ولهم، وإن أساءوا فلكم وعليهم»(٥). من هنا فواجب الطاعة من جانب «الأمة» يقابله التزام يرتبط به الحاكم ألا

---

(١) نفس المرجع السابق ، ص ١٤.

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥. ويلاحظ أن «الماوردى» قد ذكر إلى جانب هذه الآراء آراء أخرى، وهو لم يرجح أياً منها، ولكن هكذا يبدو لنا ضمناً ميله إلى بعض هذه الآراء.

(٣) راجع تفصيلات ذلك ، نفس المرجع السابق، من ص ١٦ إلى ١٩.

(٤) سورة النساء ، الآية ٥٩.

(٥) حديث مروى عن «أبى هريرة» ، أورده «الماوردى» فى مؤلفه المتقدم « الأحكام السلطانية» ، ص ٥.

وهو التزامه بعدم الانقياد إلى الهوى وعدم الخروج على أحكام الشرع، فإن هو اتبع هواه وفسق وجار خرج من «الإمامة»(١).

وإجمالاً فإن «الماوردى» يرى أنه لا طاعة على «الأمة» ولا نصرة إلا بقدر حرص «الخليفة» على عدالته (أى التزامه بقيم وأهداف الإسلام العليا)، فإن هو جار سقط عن «الأمة» واجب الطاعة والنصرة،بل وكان للأمة حق إبعاده عن «الخلافة» وخلعه منها. وثمة نتيجة منطقية لذلك هى أن تصبح كل وسائل المقاومة مشروعة ما دامت أنها تهدف إلى إخراجه من الخلافة (عزله)بعد أن أضحى بقاؤه غير شرعى. هذا هو رأى «الماوردى» كما يبدو ضمناً من طريقة عرضه لفكرة"الإمامة"وعقدها ولواجبات الإمام وحقوق وواجبات الأمة قِبله(٢).

هذا ولم يهمل «الماوردى» حالة الفتن والثورات الهدامة فعرض لها فى فصل خاص من فصول الباب الخامس (الفصل الثانى) جاء فيه:«وإذا بغت طائفة من المسلمين وخالفوا رأى الجماعة وانفردوا بمذهب ابتدعوه، فإن لم يخرجوا به عن المظاهرة بطاعة الإمام ولا تحيزوا بدار اعتزلوا فيها وكانوا أفراداً متفرقين تنالهم القدرة وتمتد إليهم اليد تركوا ولم يحاربوا وأجريت عليهم أحكام العدل فيما يجب لهم وعليهم من الحقوق والحدود، وقد عرض قوم من «الخوارج» «لعلىّ بن أبى طالب» رضوان الله عليه لمخالفة رأيه. وقال أحدهم وهو يخطب على منبره:«لا حكم إلا لله» فقال «علىّ» رضى الله عنه:"كلمة حق أريد بها باطل لكم علينا ثلاث لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نبدؤكم بقتال، و لا نمنعكم الفئ ما دامت أيديكم معنا"،فإن تظاهروا باعتقادهم وهم على اختلاطهم بأهل العدل، أوضح لهم

---

(١) راجع فيما تقدم: د. محمد طه بدوى، الفكر الثورى، المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٥، ص ٣٤.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

«الإمام» فساد ما اعتقدوا وبطلان ما ابتدعوا ليرجعوا عنه إلى اعتقاد الحق وموافقة الجماعة، وجاز للإمام أن يعزر منهم من تظاهر بالفساد أدباً وزجراً ولم يتجاوز إلى قتل ولا حد»(١).

ثم يستطرد «الماوردى» قائلاً: «روى عن النبى ﷺ أنه قال: «لايحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس» فإن اعتزلت هذه الفئة الباغية أهل العدل وتحيزت بدار تميزت فيها عن مخالطة الجماعة، فإن لم تمتنع عن حق ولم تخرج عن طاعة لم يحاربوا ما أقاموا على الطاعة وتأدية الحقوق.. وإن امتنعت هذه الطائفة الباغية عن طاعة «الإمام» ومنعوا ما عليهم من الحقوق، وتفردوا باجتباء الأموال وتنفيذ الأحكام، فإن فعلوا ذلك ولم ينصبوا لأنفسهم إماماً ولا قدموا عليهم زعيماً كان ما اجتبوه من الأموال غصباً لا تبرأ منه ذمة، وما نفذوه من الأحكام مردوداً لا يثبت به حق، وإن فعلوا ذلك وقد نصبوا لأنفسهم إماماً اجتبوا بقوله الأموال ونفذوا بأمره الأحكام لم يتعرض لأحكامهم بالرد ولا لما اجتبوه بالمطالبة وحوربوا فى الحالين على سواء لينزعوا عن المباينة ويفيئوا إلى الطاعة، قال الله تبارك وتعالى: **«وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين»** .(٢)

وانطلاقاً مما قاله «الماوردى» بصدد حالة الفتن، فإنه يتحتم على ولى الأمر ألا يلجأ إلى وسائل القهر والعنف مع الطائفة الباغية لردها عن بغيها دفاعاً عن كيان الجماعة، إلا إذا استفحل أمر الفتنة حتى تصبح هدامة وتتخذ من التدابير المادية ما يتأكد معه نيتهم الصادقة على تقويض كيان الجماعة

(١) الماوردى، المرجع السابق، ص ٥٣.

(٢) سورة الحجرات، الآية ٩، وراجع فيما تقدم: نفس المرجع السابق، ص ٥٣، ص ٥٤.

وتهديد وحدتها، وقبل هذه المرحلة لا يجوز لولى الأمر أن يقاتل المعارضين له. ومعنى هذا أن «الماوردى» يرى أن الإسلام يبيح معارضة الهيئة الحاكمة. بل ويبيح هذه المعارضة على نطاق واسع، فلها أن تتخذ ما تشاء من الأشكال والوسائل ما دامت أنها لا تصل إلى درجة شق عصا الطاعة على الحكم القائم، والانفصال عنه مهددة كيان الجماعة ووحدتها، لأنها عند ذلك تخرج من نطاق المعارضة إلى نطاق «الحروب الأهلية»(١).

- «الجوينى» (٤٧٨هـ) :-

هو «عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيويه الجويتى»، ويكتى «بأبى المعالى الجوينى»، ويلقب «بإمام الحرمين» لقيامه بإمامة المصلين بالمسجدالحرام والمسجد النبوى. وهو ذو إحاطة واسعة بالشريعة (بكلياتها وجزئياتها)، كما يمتاز بفقهه للواقع، فقد استند مثلاً فى رأيه عن موضوع خلع الإمام (الفاسق) إلى بحثه فى النفس الإنسانية وشهواتها وتطلعاتها. كما أنه فى مؤلفه: «غِياثُ الأمم فى التِيَاث الظُلَم»(٢) استند إلى الكتاب والسنة والإجماع، وكان يرمى من عنونته هذه لمؤلفه إلى رغبته فى إنقاذ الأمة من أسر الظلم وأغلاله، ومن ثم إنقاذ بنى البشر مما يتردون فيه من مهاوى الظلم والجور.

ولقدعرف «الجوينى» بداية «بالإمامة» (فى مؤلفه المتقدم)بقوله إنها: «رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة فى مهمات الدين والدنيا، فتضمنها حفظ الحوزة (البلاد)، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الجنف (الانحراف والميل)، والحيف (الظلم والجور)

---

(١) راجع فيما تقدم: المرجع السابق، ص ٥٣. وكذلك : د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص ٣٥.

(٢) التياث : الحبس والمكث، والغياث : الإنقاذ.

والانتصار للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين وإيفاؤها على المستحقين»(١). كما قال بوجوب هذه «الإمامة» ونصب الإمام، وأوضح أن وجوبها مستفاد من الشرع (لا العقل)(٢). وتأكيداً لاتجاهه السنى راح يدحض بالحجة ماقالته «الإمامية»(مذهب من مذاهب الشيعة كما تقدم) بثبوت «الإمام» بالنص وعصمته، فراح يرد على ذلك بقوله:«وأما الأئمة فقد صح من دين النبى(ﷺ) إمامتهم مع ما يتعرضون له من إمكان الهفوات، فإنا أثبتنا صحة الاختيار، ويستحيل معه (أى الاختيار) علم المختارين فى مطرد العادات بأحوال المنصوبين للزعامة(٣)». ومن هنا فإن«الجوينى» يقرر الاختيار للأئمة بدلاً من النص، وأن هذا الاختيار يكون من «أهل الحل والعقد» ، وأنه كاف فى النصب والإقامة وعقد الإمامة، كما راح يرفض عصمة الإمام التى تجعل مكانته فوق مستوى البشر.

هذا ولقد أظهر «الجوينى» مكانة الشريعة الإسلامية وتكاملها وواقعيتها إذ تحيط بكل أمور الراعى والرعية، وبين «الجوينى» الأحكام الخاصة بكل من الراعى والرعية، مظهراً ارتباط الدين بالدنيا، حاضاً على الالتزام بأحكام الشرع وجعل كلمة «الله» هى العليا، كهدف يسعى إليه المسلمون جميعاً حكاماً ومحكومين، حيث قال: «إن مطلوب الشرائع من الخلائق على تفنن الملل والطرائق الاستمساك بالدين والتقوى والاعتصام بما يقربهم إلى الله زلفى»(٤). فلهذا جاءت الشريعة ورسمت الطريق لمعرفة غاية الإنسان فى الأرض، ولأن هناك بعض النفوس التى لا تمتثل لأحكام الشرع إلا بردعها عن اتباع الهوى، يقول «الجوينى» : «فقيض الله السلاطين، وأولى الأمر وازعين ليوفروا الحقوق على مستحقيها ويبلغوا الحظوظ ذويها، ويكفوا

(١)انظر الجوينى ، غياث الأمم فى التياث الظلم ، مرجع سابق ، ص ١٥.

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ١٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٧٤.

(٤) نفس المرجع السابق، ص ١٣٣ .

المعتدين ويعضدوا المقتصدين... فتنتظم أمور الدنيا، ويستمد منها الدين الذى إليه المنتهى»(١)، وضرب «الجوينى» مثلاً بالرسل الذين أيدهم «الله» بالنبوة والقوة كداود وسليمان وموسى(عليهم السلام)،وكان خاتمهم محمداً(ﷺ)الذى أيده الله بالحجة البيضاء وشد أزره بالسيف، وجعله إمام الدين والدنيا.

من هنا أكد «الجوينى» على أن «الإمام» ينبغى عليه أن ينظر فى أمور الدين والدنيا فى آن واحد، واشترط فى «الإمام» (كشرط لازم) «العلم والاجتهاد» بقوله: «فلو لم يكن الإمام مستقلاً بعلم الشريعة لاحتاج إلى مراجعة العلماء فى تفاصيل الوقائع وذلك يشتت رأيه ويخرجه عن رتبة الاستقلال»(٢)، وفى هذا الصدد قال أيضاً: «فإذا كانت الإمامة زعامة الدين والدنيا ووجب استقلاله (أى الحاكم) بنفسه فى تدبير الأمور الدنيوية، فكذلك يجب استقلاله بنفسه فى الأمور الدينية»(٣). وهكذا فإن الحاكم عند «الجوينى» لابد أن ينظر بنفسه فى أمور الدنيا والدين، وتبعاً لذلك فإن اختيار الحاكم - عنده - يتطلب استخدام معايير كيفية من جانب «أهل الحل والعقد».

ولقد قسم «الجوينى» نظر الإمام فى أمور الدين خاصة إلى قسمين : أولهما: النظر فى أصل الدين، وثانيهما: النظر فى فروع الدين (٤).ففى شأن النظر فى أصل الدين (القسم الأول) فإنه بدوره ينقسم إلى أمرين:أولهما: حفظ الدين، وثانيهما: نشر الدين. أما عن **أولهما**: حفظ الدين: فإن «الإمام» عند «الجوينى» مسئول عن حفظ الدين، وتبعاً لذلك عرض لغاية الحكم فى الإسلام، والتى تتمثل - عنده - فى إقامة المجتمع المسلم وحفظ الدين،

(١)المرجع السابق ، ص ١٣٤.

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٦٦.

(٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة.

(٤) نفس المرجع السابق ، ص١٣٥.

وللحاكم فى سبيل هذه الغاية أن يسلك الطرق المؤدية إليها. وهنا يظهر «الجوينى» اتجاهه «السنى» الواضح، فمن خلال ما يراه يمثل العقيدة الصحيحة التى ينبغى على الحاكم المحافظة على اتباعها، يذهب إلى القول بأنه من واجب الإمام الحرص على جمع المسلمين على ما كان عليه السلف لنقاء عقيدتهم من الشوائب، ويؤكد على ذلك بقوله: «وكانوا رضى الله عنهم ينهون عن التعرض للغوامض والتعمق فى المشكلات (أى الشبهات)،وما كانوا ينكفون رضى الله عنهم عما تعرض له المتأخرون عن عِيٍّ وحَصَر وتبلد فى القرائح، هيهات قد كانوا أذكى الخلائق أذهاناً، وأرجحهم بياناً ولكنهم استيقنوا أن اقتحام الشبهات داعية الغوايات وسبب الضلالات»(١)، وأما عن **ثانيهما**: وهو نشر الدين فيعنى - عنده -سعى الحاكم إلى دعوة الجاحدين إلى التزام الحق - أى نشر الدين إما بالإقناع (بالحجج) وإما بالجهاد (بالسيف) عند إصرار الجاحدين على موقفهم.

أما عن القسم الثانى لنظر الإمام فى الدين فهو النظر فى فروع الدين،ويقسمها «الجوينى» إلى:عبادات ظاهرة (كالشعائر الظاهرة: حال الصلاة..)، وغير ظاهرة (كترك الصلاة فيحاسب الفرد عليها...)، كما اعتبر «الجوينى» «الجهاد» من الواجبات الدينية (فمن خلاله يتم نشر الدعوة)، والدنيوية (بالدفاع عن أرض المسلمين).

هذا ولم يكتف «الجوينى» بهذه التقسيمات الإجمالية، وإنما عالجها تفصيلاً إلى حد إغراقه فى إيراد تفاصيل مهام الأئمة فى إقامة المجتمع المسلم، وتقرير واجباتهم بهذا الشأن، وقسمها إلى واجبات دينية ودنيوية، وكلية وجزئية، ثم راح يشرح ذلك ويضرب الأمثلة. وانتقد «الماوردى» صاحب «الأحكام السلطانية» بقوله:«والعجب ممن صنف الكتاب المترجم «بالأحكام

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤١.

السلطانية»، حيث ذكر جملاً فى أحكام «الإمامة» فى صدر الكتاب، واقتصر على نقل المذاهب ولم يقرن المختار منها بحجاج وإيضاح منهاج»(١)، «فالجوينى» حرص على ترجيح ما يراه صحيحاً، مستبعداً ما يراه غير ذلك، مرشداً ولى الأمر إلى اتباع الأصح، فامتاز إلى جانب اجتهاده، بشجاعة العالم الآمر بالمعروف الناهى على المنكر.

وهكذا يكون «الجوينى» قد قدم فكره بصدد شرعية النظام السياسى الإسلامى وحدد غايته، وحدد طريقة حفظه (بقاؤه)، وذلك كله من خلال معالجته لواجبات الإمام، ولم يغفل عن جميع ما ينبغى على الإمام أن ينظر فيه لحفظ الدين وحماية المجتمع الإسلامى (لذلك انتقد الماوردى أيضاً لقيامه ببيان موضوع «الإمامة» على وجه الإجمال دون التفصيل)، كما حدد «الجوينى» الغرض الكلى من وراء الإمامة (غاية الإمامة) فى استيفاء قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً، وأن يحرص «الإمام» على جمع عامة الخلق على مذاهب السلف السابقين قبل أن تزيغ بهم الأهواء والآراء(٢).

ولقد راح «الجوينى» يستعرض الطوارئ التى توجب «الخلع» «والانخلاع» للحاكم (عزل الحاكم): ففى الباب الخامس من مؤلفه «الغياث» عرض وجهة نظره فى عزل الحاكم، فميز بداية بين مفهومى «الخلع» و«الانخلاع»، «فالخلع» يكون إلى مَن إليه العقد - أى يتم بواسطة «أهل الحل والعقد». بينما «الانخلاع» يكون من الحاكم نفسه بأن ينخلع عن إمامته لشئ فيه كالجنون المطبق. وبصدد «الخلع» ذهب «الجوينى» إلى أن «عقد الإمامة» هو اختيار الإمام من قِبل «أهل الحل والعقد» ووصفهم بأنهم «الأفاضل المستقلون الذين حنكتهم التجارب وهذبتهم المذاهب، وعرفوا الصفات المرعية فيمن يناط به أمر الرعية»(٣). وأكد على أن «عقد الإمامة»

(١) نفس المرجع السابق، ص ١٥٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤(من المقدمة).

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٥٠ .

لازم ولا اختيار فى حله من غير سبب يقتضيه. وانتهى إلى أن أمر تعيين وعزل الحاكم يرد إلى الأمة ممثلة فى صفوتها من «أهل الحل والعقد». وذهب «الجوينى» إلى أن عزل الحاكم (خلعه) لا يتم إلا بخروجه عن الإسلام، أو انخلاعه بالجنون المطبق. أما بصدد فسق الحاكم فقد وقف «الجوينى» موقفاً شديد التحفظ فى هذا الشأن، فقد أوجب خلع الإمام عن إمامته بالتمادى فى فسقه، أما إن لم يتماد فى فسقه فلا يجب الخلع. وهنا يرد «الجوينى» على «الإمامية» التى قالت بعصمة الإمام بقوله: «إنه لا يجب عصمة الأنبياء عن صغائر الذنوب، وآى «القرآن» فى أقاصيص النبيين مشحونة بالتنصيص على هنات كانت منهم، استوعبوا أعمارهم فى الاستغفار منها، و«الإمامية» أوجبوا عصمة الأئمة عن الصغائر والكبائر»(١)، ومن هنا ذهب «الجوينى» إلى أنه على الرغم من أن «الحاكم» مطالب بالالتزام بالشريعة إلا أن كثرة مشاغل الإمامة لا توجب عصمته من الزلل والخطأ فى الصغائر.

وهكذا انتهى «الجوينى» إلى أن الفسق (والذى يعنى - عنده - فعل الهنات والصغائر من الذنوب وعدم الاستمرار فى الكبائر) لا يوجب خلعاً وانخلاعاً، أما التمادى فى الفسوق فهو يقتضى - عنده - خلعاً وانخلاعاً، معقباً على ذلك بقوله: «إن الفسق الذى يجرى مجرى العثرة لا يوجب خلع الإمام ولا انخلاعه»(٢)، ومبرراً ذلك بتحقيق الاستقرار وعدم حدوث الفتنة، كما قال بعدم جواز عقد «الإمامة» بدءاً لفاسق، وأن تقدير الأمر فى النهاية يكون «لأهل الحل والعقد».

- «ابن تيمية» (٧٢٨هـ) :-

هو «أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن محمد بن تيمية»، استند فى تصويره «لمبدأ الشرعية فى الإسلام» إلى الكتاب والسنة، وذلك فى

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٢.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٩٢.

مؤلفاته: «الحسبة فى الإسلام»، و «السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية»، و «منهاج السنة». ففى مؤلفه «الحسبة فى الإسلام» أكد «ابن تيمية» على ميل الإنسان إلى الاجتماع بطبعه حيث قال: «وكل بنى آدم لا تتم مصلحتهم لا فى الدنيا ولا فى الآخرة إلابالاجتماع والتعاون والتناصر. ولهذا يقال الإنسان مدنى بطبعه»(١)، ثم استطرد قائلاً: «فإذا اجتمعوا فلابد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة، ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد والناهى عن تلك المفاسد، فجميع بنى آدم لابد لهم من طائفة آمر وناه»(٢)، وعلل ذلك بقوله: «..ولهذا أمر النبى(ﷺ) أمته بتولية ولاة أمور عليهم (الولاية) وأمر ولاة الأمور أن يردوا الأمانات إلى أهلها، أو إذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، وأمرهم بطاعة ولاة الأمور فى طاعة الله تعالى...»(٣)، ولقد بين «ابن تيمية» أهمية تولية ولاة الأمور مستشهداً بأحاديث الرسول(ﷺ) فى ضرورة الولاية (الإمامة): «إذا خرج ثلاثة فى سفر فليؤمروا أحدهم»، «لايحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا أحدهم»، وعقب «ابن تيمية» على ذلك بأنه إذا كانت «الإمارة» قد أوجبت فى أقل الجماعات فالأولى والضرورى وجوبها على مستوى المجتمع الكلى، ومشيراً إلى أن هذه الولاية يتخذها الإمام «ديناً يتقرب به إلى الله»، وأن يقوم عليها على أتم وجه كأحسن الأعمال الصالحة مستشهداً بقول الرسول(ﷺ): «إن أحب الخلق إلى الله إمام عادل، وأبغض الخلق إلى الله إمام جائر»(٤).

هذا ولقد أكد «ابن تيمية» فى كتابه: «السياسة الشرعية فى إصلاح

---

(١) انظر: ابن تيمية «الحسبة فى الإسلام»، دار عمر بن الخطاب، ص ٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٤.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٥.

(٤) راجع فيما تقدم، المرجع السابق، نفس الصفحة.

الراعى والرعية»(١) على أهمية الولاية بقوله:«يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين. بل لاقيام للدين إلا بها»(٢)، ومن ثم تأتى الولاية - عنده - كأمر حتمى يتطلبه اجتماع الأفراد لتحقيق مصالحهم. وبصدد تحديد علاقة الحاكم بالمحكومين (الراعى بالرعية) ارتكز «ابن تيمية» على آيتين قرآنيتين: آية خاصة بالرعية، وأخرى خاصة بالراعى كجماع للسياسة العادلة والولاية الصالحة للراعى. أما عن الآية الأولى فهى: **«يأيها الذين آمنوا، أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم، فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول»**(٣)، فعنده - أن طاعة ولى الأمر لازمة انطلاقاً من هذه الآية، كما ألزم الرعية إلى جانب ذلك النصيحة لولى الأمر مستشهداً بحديث الرسول(ﷺ):«إن الله يرضى لكم ثلاثة: أن تعبدوه ولاتشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم»(٤). هذا والرعية عليها أن تطيع ولى الأمر إلا أن يأمر ولى الأمر بمعصية الله تعالى، فإذا أمر بمعصية الله فلا طاعة له، لأنه لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق، وإن لم يفعل ولاة الأمر ذلك الأمر بالمعصية أطيعوا فيما يأمرون به من طاعة الله، لأن ذلك من طاعة الله ورسوله، وأديت حقوقهم إليهم كما

---

(١) وقد أراد «ابن تيمية» بكتابه هذا محاولة إصلاح حال مجتمعه، والقضاء على الفساد والانحلال على أثر ما أصاب الأمة الإسلامية فى حروبها مع الصليبيين والتتار، ومن هنا جاءت تسميته لكتابه هذا «السياسة الشرعية» - أى تلك السياسة التى ترتكز على الدين فتصبح شرعية، ومن ثم وضع قواعد عمل لإصلاح الراعى والرعية فى إطار تلك السياسة الشرعية. انظر د. حورية مجاهد، الفكر السياسى من «أفلاطون» إلى «محمد عبده» ، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦، ص ٢٥٦، ص ٢٥٧.

(٢) انظر : ابن تيمية ، السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية، نسخة التيمورية ، ص ١٨٤.

(٣) سورة النساء ، الآية ٥٩.

(٤) أخرجه أحمد فى مسنده ، ومسلم فى صحيحه.

أمر الله ورسوله: «وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان» .(١) وإن حدث نزاع بين الحاكم والمحكومين في أمر ما فحكمه إلى الله والرسول: «فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول».

أما بصدد **الآية الثانية**: الخاصة بالحكام فهي: «إن الله يأمركم ان تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل»(٢)، وهنا يقول «ابن تيمية»: إن أداء الأمانة إلى أهلها، والحكم بالعدل هما جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة، وتبعاً لذلك حدد «ابن تيمية» أركان «الإمامة» (الولاية) بركنين هما: «القوة» و«الأمانة» فيرى أن أساس الولاية «القوة»، كما يرى أنها تختلف باختلاف الأحوال والأعمال، "فالقوة" في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب والخبرة بالحرب...، و«القوة» في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذى يدل عليه الكتاب والسنة، وكذلك القدرة على تنفيذ الأحكام: «إن خير من استأجرت القوى الأمين»(٣)، ولهذا قال «ابن تيمية» : «إن الله ليزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن»(٤) – أى بقوة السلطان يتم تنفيذ أحكام الشرع. أما «الأمانة» فتتمثل في خشية الحاكم لله، وألا يشترى بآيات الله ثمناً قليلاً، وترك خشية الناس، فتلك الأبعاد الثلاثة «للأمانة» يجب أن يتحلى بها الحاكم. وهنا ينتهى «ابن تيمية» إلى القول بأن: «اجتماع القوة والأمانة يمثلان ركنى الولاية»(٥).

وبصدد حدود سلطة «الإمام» أكد «ابن تيمية» على أن «الإمام» منفذ وليس مشرعاً – أى منفذ لما تضمنه التشريع الإلهى: القرآن وسنة الرسول(ﷺ)

---

(١) سورة المائدة ، الآية ٢.

(٢) سورة النساء ، الآية ٥٨.

(٣) سورة القصص ، الآية ٢٦.

(٤) وردت هذه العبارة في مؤلفه: الحسبة في الإسلام ، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٥) انظر في هذا الصدد، المرجع السابق، ص ٢٦ ، وانظر كذلك : د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص ٢٥٦.

من أحكام ومبادئ، ومن ثم فطاعة الإمام مقيدة بالتزامه الكتاب والسنة، وكذلك فإن مهمة «الإمام» (الحاكم) الأساسية كما حددها «ابن تيمية» هي إقامة العدل وتنفيذ أحكام الشريعة، وتبعاً لذلك فسياسة الحاكم لابد أن تستند إلى أحكام الشريعة وإلا فهي سياسة غير شرعية. كما أعلن «ابن تيمية» هنا أن الهدف من كافة الولايات (ومن ثم غايتها) هو أن يكون الحكم كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليا، وأن تسود العبودية لله في الأرض(١).

وبصدد مسألة «الخروج على الحاكم» فإن «ابن تيمية» يجعلها في أضيق نطاق بحيث تنحصر تلك المسألة في دائرة الكفر البواح، فيرى أنه لا خروج على الحاكم ما دامت الأمور الدينية والدنيوية مستقرة. ويذهب إلى أن نتائج الخروج على الحكام أشد مفسدة حتى ولو كان الخارج عليهم مؤمناً. و«ابن تيمية» بهذا ينظر إلى مصلحة «الأمة» البعيدة وحفظ البلاد والدين. ولقد جاء رأيه هذا متأثراً بظروف عصره التي اقتضت عدم الخروج على الحاكم الذي يقف في وجه التتار والصليبيين حماية لمصلحة الأمة الإسلامية، حتى لو اختلت كثير من الشروط التي يجب أن تتوافر للحاكم(٢).

هذا ولمعرفة موقف «ابن تيمية» بصدد ضمانات الشرعية، نعرض هنا لتصوره عن جوهر النظام السياسي في الإسلام، وهو واجب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، فذلك الواجب هو محور كتابه «الحسبة في الإسلام» حيث يقول عنه: «وإذا كان جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي، فالأمر الذي بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف، والنهي الذي بعثه به هو النهي عن المنكر»(٣)، وهو نعت النبي (ﷺ): «يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث(٤)» كما أنه نعت

(١) انظر: نفس المرجع السابق، ص ٢٥٩، ص ٢٦٠.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٣٦٠.
(٣) انظر: ابن تيمية، المرجع السابق، ص ٦.
(٤) سورة الأعراف، الآية ٥٧.

المؤمنين: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر».(١) وهو واجب على كل مسلم قادر، وهو فرض على الكفاية، ويصبح فرض عين على القادر إذا لم يقم به غيره. وانطلاقاً من ذلك كله أعلن «ابن تيمية» أن: «جميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» سواء فى ولاية الحرب أو الحكم أو المال..الخ»(٢). كما أعلن «ابن تيمية» عن غاية «الولاية» بقوله: «إن جميع الولايات فى الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هى العليا، فإن الله سبحانه وتعالى إنما خلق الخلق لذلك، وبه أنزل الكتب، وبه أرسل الرسل، وعليه جاهد الرسل والمؤمنون»(٣)، وأضاف «ابن تيمية» أن واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» هو الذى يحقق هذه الغاية.

وذهب «ابن تيمية» إلى أن واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» هو واجب تكلف به الأمة، وأن إجماع الأمة حجة، لأن الله تعالى أخبر أنهم يأمرون بكل معروف وينهون عن كل منكر: «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله(٤)»، وهو واجب لا يجب على كل فرد بعينه، بل هو على الكفاية كما دل عليه القرآن: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر(٥)». فإذا لم يقم به من يقوم بواجبه أثم كل قادر بحسب قدرته، إذ هو واجب على كل مسلم بحسب قدرته: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان(٦)». ومن ثم فواجب «الأمر

(١) سورة التوبة ، الآية ٧١.

(٢) ابن تيمية ، المرجع السابق بنفس الصفحة.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٣.

(٤) سورة آل عمران ، الآية ١١٠.

(٥) سورة آل عمران ، الآية ١٠٤.

(٦) أخرجه مسلم فى صحيحه.

بالمعروف والنهى عن المنكر» يكون تارة بالقلب وتارة باللسان وتارة باليد، فأما القلب فيجب بكل حال إذ لا ضرر فى فعله، ومن لم يفعله ليس بمؤمن، كما قال(ﷺ)«وذلك أضعف الإيمان»، وقال «ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»، ولقد قيل لابن مسعود من ميت الأحياء؟ فقال:"الذى لا يعرف معروفاً ولاينكر منكراً»(١).

من هنا صنف «ابن تيمية» الناس بصدد «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» إلى فريقين: **الفريق الأول**: فريق يترك ما يجب من الأمر والنهى تأويلاً لآية:«ياأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم، لا يضركم من ضل إذا اهتديتم»(٢)، ولكن الاهتداء إنما يتم بأداء الواجب، كما قال «أبو بكر الصديق» رضى الله عنه فى خطبة بصدد هذه الآية:«إنكم تضعونها فى غير موضعها، وإنى سمعت النبى(ﷺ) يقول:«إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه»..(٣)». **أما الفريق الثانى**: فهو فريق من يريد أن يأمر وينهى إما بلسانه وإما بيده مطلقاً من غير فقه وحلم صبر ونظر فيما يصلح من ذلك، وما لا يصلح من ذلك، وما يقدر عليه ومالا يقدر، فيأتى بالأمر والنهى معتقداً أنه مطيع فى ذلك لله ورسوله وهو معتد فى حدوده...حال «الخوارج» و«المعتزلة» و«الرافضة» وغيرهم ممن غلط فيما أتاه من الأمر والنهى والجهاد على ذلك، وكان فساده أعظم من صلاحه، ولهذا أمر النبى(ﷺ) بالصبر على جور الأئمة ونهى عن قتالهم ما أقاموا الصلاة: «أدوا إليهم حقوقهم، وسلوا الله حقوقكم»، ولهذا كان من أصول «أهل السنة والجماعة» - عنده - لزوم الجماعة وترك قتال الأئمة، وترك القتال فى الفتنة(٤).

---

(١) انظر : ابن تيمية، المرجع السابق، ص ٣٦.

(٢) سورة المائدة، الآية ١٠٥.

(٣) أخرجه أحمد فى مسنده ، والترمذى فى صحيحه ، وأبو داود فى سننه.

(٤) راجع فيما تقدم:ابن تيمية،المرجع السابق، ص ٣٧.

وإذ صنف «ابن تيمية» الناس إلى فريقين بصدد واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»، ومع رفضه لكل من الفريقين السابقين، راح يضع تصوره لما يجب أن يكون عليه واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» من قِبل الأمة فيقول: «فإن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من قِبل الأمة وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر فى المعارض له، فإن كان الذى يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأموراً به. بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته»(١). كما ضمن «ابن تيمية» واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» ثلاثة شروط يستلزمها: العلم، والرفق، والصبر. فقال: العلم قبل الأمر والنهى والرفق معه، والصبر بعده. وإن كان كل من الثلاثة مستصحباً فى هذه الأحوال، كما قال القاضى «أبو يعلى» فى «المعتمد» : «لايأمر بالمعروف وينهى عن المنكر إلا من كان فقيهاً فيما يأمر به، فقيهاً فيما ينهى عنه، رفيقاً فيما يأمر به رفيقاً فيما ينهى عنه، حليماً فيما يأمر به حليماً فيما ينهى عنه». ثم يعقب «ابن تيمية» على ذلك بقوله: «ولايعنى ذلك مما يوجب صعوبة على كثير من النفوس، فيظن أنه بذلك سقط عنه فيدعه. فإن ترك الأمر الواجب معصية». من هنا فالمقصر والمعتدى فى الأمر والنهى -عنده- فى الذنب سواء. ولقد دلل «ابن تيمية» على هذه الأمور الثلاثة التى يستلزمها واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» من القرآن والسنة: «وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور»(٢)، «ما كان الرفق فى شئ إلا زانه، ولا كان العنف فى شئ إلا شانه»(٣)، «إن الله رفيق يحب الرفق فى الأمر كله»(٤)،

---

(١) نفس المرجع السابق ، ص ٣٨.

(٢) سورة لقمان، الآية ١٧.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، وأبو داود فى سننه، وأحمد فى مسنده.

(٤) أخرجه البخارى ومسلم والترمذى فى صحيحهم، وأبو داود وابن ماجه في سننهما، والدارمي وأحمد فى مسنديهما.

وهنا يقول «ابن تيمية»: «ومع الرفق حلم وصبر»(١).

وجملة القول فيما تقدم بصدد موقف «ابن تيمية» من مسألة الخروج على الحكام: أنه كان متحفظاً بصدد الخروج عليهم ومقيداً له بشروط واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»، ولقد علل ذلك بقوله: «لأن الفساد فى القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة فلا يدفع أعظم الفسادين بالتزام الأدنى»(٢)، ومن ثم قيد «ابن تيمية» الخروج على الحاكم بقيد شديد وجعله فى أضيق نطاق (كما تقدم) بحيث ينحصر فى دائرة «الكفر البواح». هذا ولئن كان «ابن تيمية» قد قيد الخروج على الحكام على ذلك النحو، إلا أنه لم يمنعه بتاتاً حيث ربط ذلك الخروج بمصلحة «الجماعة» (الأمة)، وأكد على أن «الجماعة» تقدر الأصلح وتتبعه، فإن رأت الجماعة الأصلح فى الخروج على الحاكم تأثم إن لم تقم بخلعه (بعزله). ذلك أن إجماع الأمة (الجماعة) حجة كما قال «ابن تيمية».

---

(١) راجع فيما تقدم: ابن تيمية، المرجع السابق، ص ٤٢.

(٢) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية، طبعة القاهرة، ١٩٣٠، ص ٣٧.



الفصل الرابع
«هدف الشرعية»

وفيه نتناول :-

هدف الشرعية بين فكرة «المصلحة العليا للجماعة»، وبين فكرة «الخير العام» فى الغرب، وموقف الإسلام من هاتين الفكرتين، وذلك على النحو التالى:-

المبحث الأول: هدف الشرعية بصفة عامة «تحليل نظرى».

المبحث الثاني: هدف الشرعية فى الغرب بين فكرتى «المصلحة العليا للجماعة» و«الخير العام».

المبحث الثالث: هدف الشرعية فى الإسلام، وموقف الإسلام من فكرتى «المصلحة العليا للجماعة» و«الخير العام».

المبحث الرابع: مقارنة بين هدف الشرعية فى كل من الإسلام والغرب.



- تمهيد:-

وإذ عرفنا «بمبدأ الشرعية»، وبأصوله في الإسلام، وعرضنا للتصورات المختلفة له من جانب الفرق الإسلامية، وأشرنا كذلك إلى ظهوره في الغرب على يد «مونتسكيو»، نأتي هنا في هذا الفصل لنتساءل عن الهدف من وراء شرعية السلطة في الإسلام وفي الغرب على السواء .

إن السلطة السياسية (كما تقدم) كحدث اجتماعي تعني الاحتكار الفعلي لأدوات الإكراه المادي في المجتمع، مع تمثل قيمي من جانب أفراد المجتمع بأن هذه السلطة بهذا الوضع تستهدف تحقيق المجتمع الهادئ، أو بعبارة أخرى: تستهدف الخير العام. فماذا نقصد إذن بعبارة «الخير العام» ؟.

ولتوضيح ذلك نشير هنا إلى أن تناول الشرعية في الفصول المتقدمة لم يخرج عن إطار «دور الشرعية» الذي يتمثل في ربط النظام السياسي بالسلطة السياسية في قيامها وفي استمرارها بالتزامها القيم الأساسية والأهداف العليا لمجتمعها. أما «هدف الشرعية» الذي نتناوله في هذا الفصل فهو يتمثل في الهدف من وراء «شرعية السلطة». ذلك الهدف الذي تسعى السلطة إلى تحقيقه والمحدد لها سلفاً في أيديولوجية مجتمعها، وإلا فقدت السلطة أسباب وجودها. وكما سيأتي يتمثل هدف الشرعية في الغرب في تحقيق «الخير العام» و«المصلحة العليا للجماعة» والمحددة في أيديولوجيات القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوربا. ذلك بينما يتمثل هدف الشرعية في الإسلام في تحقيق المجتمع المسلم بكل معالمه كما تحددت في الكتاب والسنة.

وهنا نقف أمام الأفكار التي قدمها الإسلام بصدد شرعية السلطة ولنتساءل: ماذا كان يستهدف الإسلام من ورائها؟ وكذلك تلك الفلسفات التي قدمها الغرب الحديث في هذا الصدد. ماذا كان يستهدف

من ورائها؟ وتبعاً لذلك نعرض لهدف الشرعية فى كل من الإسلام والغرب،ولكن نعرض أولاً فى تحليل نظرى لهدف الشرعية بصفة عامة، ثم نتجه إلى الفلسفات الغربية الحديثة لنتعرف منها على هدف الشرعية هناك. وبعد ذلك نتجه إلى أصول الإسلام لنتعرف منها على هدف الشرعية لديه، ولنتعرف كذلك على موقف الإسلام من هدف الشرعية فى الغرب.

- المبحث الأول :-

« هدف الشرعية بين فكرتي «الخير العام» و«المصلحة العليا للجماعة» - «تحليل نظري»:-

ونتبه هنا ومنذ البداية إلى أن هاتين العبارتين: «الخير العام» و«المصلحة العليا للجماعة» ليستا مترادفتين فلكل منهما مدلوله الدقيق. إن عبارة «الخير العام: Le bien puplic» لاتعنى أكثر من التجرد من المصالح الفردية، فمجرد العمل لحساب الكل (الكافة) وليس لحساب فئة أو نفر معينين، يعتبر خير عاماً.(١)

أما عن عبارة «المصلحة العليا للجماعة» فهى مسألة أيديولوجية بحتة تتحدد فى فلسفة كل نظام على حدة، فقد تحددت فى الأيديولوجية «الماركسية» فى بلوغ المرحلة العليا للشيوعية، وتحددت فى الأيديولوجية الليبرالية فى حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد.

من هنا فالعبارتان ليستا مترادفتين، بل يأتيان مرحلياً، فأولاً: يأتى «الخير العام» حيث التجرد من المصالح الفردية والعمل لحساب الكل، وطالما أن الأمر لحساب الكل تنتقل المسألة إلى «المصلحة العليا للجماعة»

---

(١) لمزيد من التفصيل بشأن عبارة «الخير العام» ارجع إلى : د. محمد طه بدوى، أصول علوم السياسة، المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٥، ص ٢٠٠.

وهي مسألة تتباين من مجتمع إلى آخر حسب أيديولوجية كل مجتمع على حدة.

- «غاية الدولة» و«غرض النظام السياسي» (المصلحة العليا للجماعة) :-

ولمزيد من التوضيح بشأن عبارة «المصلحة العليا للجماعة» نميز هنا بين «غاية الدولة: "Fin de L'Etat"، وبين «غرض» نظمها السياسية، على أساس أن غاية الدولة تتحدد علمياً، بينما «غرض النظام السياسي» يتحدد بإرادة واضعيه، ومن ثم فالأولى هي من تصوير العلم، بينما الثانية عن عمل الفن(١). ولتوضيح ذلك نشير إلى أنه انطلاقاً من كون الإنسان لا يستطيع (بطبيعته) أن يعيش إلا في مجتمع تتوفر له عوامل تحقيق الانسجام في الطريق إلى بلوغ الغاية العليا المشتركة، والتي لايمكن تمثلها إلا في صورة المجتمع المنسجم (المتكامل)، «فإن التكامل"Integration" يشكل عملياً غاية كل نظام سياسي. ذلك بينما الغرض في مجال الدولة (غرض النظام القيمي السياسي) يعني ما يرجى من وراء أنظمة الدولة القيمية السياسية - أي ما يرجوه أولو إرادة من وراء الدولة بوظائفها، فيشكلون كيان هذه الأجهزة وينظمون وظائفها على مقتضى غرضهم منها. وهنا تظهر إرادة الشارع الدستوري في إعمال أيديولوجيات المجتمع السياسي ووضعها موضع التنفيذ فيتشكل كيان أجهزة الدولة وتتحدد وظائفها على مقتضى الأغراض الكامنة في تلك الأفكار المذهبية (الأيديولوجيات) - أي في رءوس المؤمنين بها، ومن ثم يأتي الشارع الدستوري فيحدد هذه الأغراض تحديداً شكلياً (رسمياً) في الدساتير رابطاً بها كيان السلطة السياسية ووظائفها التي يحبكها على أساس تلك الأغراض. ومن هنا تتباين الأنظمة السياسية في عصرنا تبايناً مقصوداً تبعاً

---

(١) انظر : د. محمد طه بدوي، تنظير السياسة، المكتب المصري الحديث، ١٩٦٨، ص ١٠٢.

لتباين أغراض الشارع الدستورى منها من مجتمع إلى مجتمع على أساس التباين الأيديولوجى للجماعات»(١).

وهكذا فإن عبارة «غاية الدولة» تعنى مفهوماً علمياً يتحدد مضمونه بمنأى عن مجال الأيديولوجيات، ومن ثم بمنأى عن إرادة الشارع الدستورى وتحكمه لحساب الاتجاهات الأيديولوجية زماناً ومكاناً. بينما تتحدد «أغراض النظام السياسى» (المصلحة العليا للجماعة) على مقتضى أيديولوجيات مجتمعها. وحينما تتحدد غاية النظام السياسى بإرادة واضعيه ينفسح المجال - ما فى ذلك شك - للتحكم على حساب الحقيقة العلمية، ففى الغرب تبلورت هذه الغاية كما تقدم فى «حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد» ومن ثم تبلورت فى صورة ذهنية لدولة سلبية، حتى انتهى الأمر إلى تغليب فئة على حساب الفئات الأخرى فى المجتمعات الغربية الليبرالية (٢).

-مفهوم «الدولة» وفكرة «الخير العام» وربطها بالشرعية:-

تعرف «الدولة» كصورة تاريخية للمجتمع السياسى بأنها مجموعة من علاقات سياسية (علاقات قوة) تمارس فى سياق اجتماعى معين ويحكمها نظام قانونى شامل. من هنا «فالدولة» لاتعدو أن تكون فى النهاية مجرد تشخيص للنظام القانونى لمجتمعها وتسويد له، وفكرة

---

(١) انظر: المرجع السابق ، ص ١٠٣.

(٢) انظر : د. محمد طه بدوى: الفكر الثورى، مرجع سابق، ص٣، ولنفس المؤلف: النظرية السياسية مرجع سابق، ص١٤٨. ولمزيد من التفصيل بشأن «غاية الدولة» بصفة عامة ارجع إلى:-

* G.Burdeau, Traitè de Science Politique T.1., Paris, 1949, pp. 57-87.
* Jean Dabin, L' Etat ou la politique, Paris, Dalloz, 1957, p. 60 et suiv.

«اختلاط الدولة» بنظامها القانونى تعد سنداً أكيداً لخضوع «سلطة الدولة» لنظامها القانونى وعلى قدم المساواة مع المحكومين، ومن ثم سنداً أكيداً لمبدأ سيادة القانون. هذا والتنظيم القانونى للسلطة على هذا النحو هو الذى يجعل من «الدولة» دولة القانون. وفى مجال هذا التنظيم القانونى تتخلى المعرفة السياسية عن مكانها لفن القانون، وبصفة خاصة لفرع من فروع القانون هو القانون العام وخاصة فرع القانون الدستورى منه (١).

إن «الدولة» كينونة اعتبارية مؤهلة لممارسة القوة "Force" فى سياق اجتماعى معين (شعب وإقليم معينين) طبقاً لنظام قانونى معين مما يجعل من ممارسة تلك القوة عملاً «مشروعاً»، وارتباطاً بغاية عليا، تتمثل فى خير الجماعة مما يجعل منها سلطة «شرعية».

وإذ عرفنا «بالدولة» وبالمقصود بعبارة «غاية الدولة» وعرفنا كذلك بفكرة «الخير العام»، نأتى هنا إلى ربط كل هذا «بالشرعية»: -

فمن خلال تعريف «الدولة» السالف، فإن الأصل فى «الدولة» أنها مجموعة من علاقات سياسية، ومن ثم علاقات أمر وطاعة (فرض إرادة على إرادة)، وهذه العلاقات تمارس فى سياق اجتماعى معين - وفى هذا يقبع العنصر الواقعى (المادى) لمجتمع الدولة - بيد أن القوة السياسية هذه (فرض إرادة على إرادة) يحكمها أمران:-

أولهما : التزام هذه القوة بالسعى إلى تحقيق «الخير العام» (لاخير القائمين على هذه القوة بالذات) فتكون بذلك «شرعية»، وجديرة بأن توصف بأنها سلطة عامة "Pouvoir Publique" . **وثانيهما** : أن تلتزم

---

(١) راجع : د. محمد طه بدوى، النظرية السياسية، مرجع سابق، من ص ٤٧ إلى ص ٤٩، وبصدد التعريف السابق للدولة، نفس المرجع، ص ٩٢.

هذه السلطة «الشرعية» نظاماً قانونياً معيناً فى ممارستها لمظاهر قوتها، حتى توصف هذه الممارسات بأنها «مشروعة»، وفى هذين الالتزامين يقبع العنصر القيمى للدولة.

وهكذا فإن «الدولة» من حيث هى ظاهرة تأتى متراكمة على ظاهرتين سابقتين عليها هما: ظاهرة «القوة الخام: "Force"»، وظاهرة ارتباط هذه «القوة الخام» بخير الجماعة فهى إذن «سلطة: "Pouvoir"»، ولكى تخضع هذه الأخيرة لنظام قانونى معين فتكون ظاهرة «الدولة». هذا ولقد أضحت لفظة «الدولة» تستعمل للدلالة على هذه السلطة المنظمة، باعتبارها الخاصة المميزة للدولة.

- «السلطة المنظمة» ورضا الجماعة بها :-

وهذه السلطة المنظمة تأتى لحساب المجتمع لا لحساب القائمين عليها، وترتكز هذه السلطة المنظمة بالدرجة الأولى على رضا الجماعة بها كشرط لازم لقيام تلك السلطة واستمرارها، ومن ثم كشرط لازم لشرعيتها. ذلك أن رضا الجماعة بالسلطة القائمة فيها هو وحده الذى ينقل المجتمع السياسى من صورة «السلطة المشخصة» بشخص الحاكم (كصورة لاتعرف الشرعية بمفهومها المعاصر) إلى صورة السلطة المنظمة (الدولة) التى تقوم فى ضمير الجماعة وترتبط بفكرة «الخير العام» كسند لشرعيتها، فتصبح السلطة المنظمة شرعية طالما تسعى لتحقيق «الخير العام» لمجتمعها. من هنا فإن السلطة السياسية قبل حالة الرضا بها لاتعدو أن تكون مجرد أداة مادية للسيطرة، ومن ثم فلا توصف تلك القوة المادية بأنها سلطة إلا عندما ترتكز على رضا الجماعة، وتبعاً لذلك فإن عنصر رضا الجماعة بالسلطة هو السبيل الأوحد لقيام السلطة الشرعية. إن الأمر والطاعة فى الدولة (السلطة المنظمة) يرتكزان على ثقة المحكومين بالحاكمين، تلك الثقة التى تهيئ للسلطة فى الدولة ممارستها لوظائفها

وهى تستند فى هذا إلى رضا المحكومين - فى معنى أن عنصر «الرضا» يهيئ لتحليل السلطة فى الدولة إلى عنصرين هما: السيطرة والفاعلية، وتعنى **السيطرة**:قوة الإكراه المادى التى ترتكز عليها السلطة فى تنفيذ قراراتها إذا اقتضى الأمر ذلك. بيد أن عنصر **الفاعلية**:يعنى ما يتوفر لقرارات السلطة من صفة النفاذ بصرف النظر عما ترتكز عليه من إكراه مادى، فالأفراد يمتثلون القرارات من تلقاء أنفسهم ولاتتحرك القوة المكرهة فى السلطة إلا كضمانة أخيرة لنفاذ قراراتها، وهذا يقطع باعتماد السلطة فى الدولة على رضا المحكومين بها أكثر من اعتمادها على قوة الحاكمين(١).

وانطلاقاً مما تقدم فإن « **السلطة الشرعية**» هى تلك السلطة التى لاتعتمد على مجرد القوة المادية لإخضاع المحكومين، بل هى تلك السلطة التى ترتكز على عنصر الفاعلية (رضا المحكومين بها)، وهى أيضاً تلك السلطة التى تستند إلى الفكرة التى تتكون لدى المحكومين عن القيم الأساسية والأهداف العليا التى يتعين على الحاكمين أن يسعوا إلى تحقيقها، وعن شروط الصلاحية بالنسبة لهم (أى للحاكمين) لكى ينهضوا بمهام السلطة. وهذا لايعنى أن الرضا هو مصدر السلطة أو أنه المنشئ لها، وإنما ينحصر دور الرضا هنا فى إقرار السلطة التى تقوم على عنصر القوة المادية - أى فى قبولها. ومن هنا فإن الرضا يتمثل فى موقف المحكومين من تلك القوة المادية فى قبولها من عدمه. ومن هنا أيضاً فإن الحاكمين فى نظام الدولة لاينتزعون لأنفسهم طاعة المحكومين وإنما يتلقون هذه الطاعة من جانب المحكومين انطلاقاً من ثقتهم بولاية حاكميهم. وهكذا فإن القوة المادية البحتة تتخلى عن مكانها فى ظل نظام الدولة لظاهرتين جديدتين هما: «**السلطة الشرعية**» - أى تلك السلطة

---

(١) راجع فيما تقدم: المرجع السابق ، من ص ٤٥، إلى ص ٤٧.

التى تقوم فى ضمير الجماعة بحكم استهدافها «للخير العام»، و«**القوة المشروعة**» - أى تلك القوة التى تلتزم فى ممارستها لمظاهرها النظام القانونى للدولة(١).

وجملة القول فى هذا الصدد أن «السلطة السياسية» كظاهرة اجتماعية تمثل صلباً ثابتاً بمقومات ثلاثة تشكل كينونتها، وهذه المقومات الثلاثة تتمثل فى:-

القوة والشرعية والخيرية. وكما تقدم فإن مجرد القوة المادية لاتعنى فى حد ذاتها السلطة السياسية، وإنما الذى يجعل من تلك القوة البحتة سلطة سياسية هو تمثل الجماعة لها بأنها تحقق الخير العام فتبدو لذلك شرعية(٢).

- «غاية الدولة» وظاهرة «الصراع بين السلطة والحرية» :-

إن غاية الدولة (مما تقدم) تتحدد فى تحقيق «الخير العام»، وتعتبر «السلطة السياسية» هى أداة المجتمع لتحقيق هذا«الخير العام». لكن «السلطة السياسية» كثيراً ما تنحرف فى طريق تحقيقها لهذه الغاية، ومن هنا يأتى التصادم بين هذه السلطة وبين أفراد المجتمع (المجردين من أدوات العنف)، وهذا ماعُبر عنه فى المعرفة السياسية المعاصرة بظاهرة «الصراع بين السلطة والحرية»، وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الظاهرة ليست ظاهرة مَرضية يتعين القضاء عليها، وإنما هى ظاهرة صحية فى المجتمعات الإنسانية يتعين التعامل معها على أنها حتمية من حتميات المجتمعات الإنسانية، لأنها تأتى منبعثة من جوهر السياسة فى الإنسان، وتبعاً لذلك يتعين التوفيق بين طرفى هذه الظاهرة: السلطة - الحرية (أفراد المجتمع) فلا تعسف السلطة بالحرية ولاتطيح الحرية بالنظام. «إن ظاهرة « الصراع

(١) راجع فيما تقدم : نفس المرجع السابق، من ص ٤٧ إلى ص ٤٩.
(٢) المرجع السابق ، ص ٣٢.

بين السلطة والحرية» ليست فى الحقيقة إلا امتداداً فى ظل «المجتمع السياسى» لذلك الصراع الكائن فى النفس البشرية بين الطبع الاجتماعى وغريزة الأنانية. إن الإنسان بطبعه الاجتماعى يسعى إلى قيام السلطة لتؤمنه على بقائه استجابة للغريزة الأم «حب البقاء». بينما تظل غريزة الأنانية تعمل فى مواجهة هذه السلطة - بعد قيام المجتمع السياسى - بتسمية اجتماعية هى الحرية»(١).

من هنا يأتى التلازم بين السلطة والحرية، وهو تلازم حتمى (بين متضادات). ذلك أن قيام السلطة شرط لقيام النظام، والحرية لاتقوم إلا من ثنايا النظام، فعملاً - لاسبيل إلى الحرية إلا بنظام اجتماعى "Ordre" يؤكدها ويدعمها. كما أن هذا التلازم (الحتمى) بين متضادات ليست من طبيعة واحدة أو أصل واحد، فالسلطة هى قوة المجتمع، والحرية هى قوة الفرد (أو الأفراد) فى مواجهة هذه السلطة.(٢)

من هنا يأتى هذا التساؤل: **كيف تستطيع «السلطة السياسية» أن تحقق «غاية الدولة» دون أن تعسف بحريات الأفراد؟** أو بعبارة أخرى: **ما هى الضمانة لعدم تدلى تلك السلطة إلى ذلك التعسف بالحريات؟** وإزاء هذا التساؤل فإن تلك الضمانة التى تأتى لعدم تعسف السلطة بالحريات تتمثل فى تخويل الأفراد حقوقاً (كقوة) يقفون بها فى وجه السلطة السياسية فلا تعسف بحرياتهم، وعلى رأسها «حق المقاومة» وغنى عن التوضيح هنا أن قوة السلطة، وقوة الأفراد ليستا من طبيعة واحدة (كما تقدم) ورغم ذلك فإن هذه الحقوق تعد الضمانة الأكيدة لعدم تعسف السلطة بالحريات، ومن ثم هى ضمانة الشرعية.

---

(١) انظر: نفس المرجع السابق، ص ٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٥، ص ٨٦.

- «الحرية والحق» :-

وهنا نعرف «بالحرية» و«بالحق» كضمانة لعدم تدلى السلطة إلى الاستبداد (كضمانة للشرعية)، ونتناول «حق المقاومة» بالذات لكونه الضمانة الفعالة للحرية فى مواجهة السلطة، ولكونه يأتى فى مقدمة الحقوق جميعاً.

- «الحرية» :-

وتعنى «الحرية» فى مفهومها العام تلك الملكة الخاصة التى تميز الكائن المتفكر (الإنسان) من حيث كونه كائناً عاقلاً يعبر عن أفعاله بإرادته هو، لا عن أية إرادة أخرى، أو بعبارة أخرى فإن «الحرية» هى انعدام القسر الخارجى، والإنسان الحر بهذا المعنى هو من لم يكن عبداً أو أسيراً أو مكرهاً. ولقد اصطلح التقليد الفلسفى على تعريف «الحرية» بأنها اختيار الفعل عن روية مع استطاعة عدم اختياره، أو استطاعة اختيار ضده(١). هذا هو تعريف «الحرية» بمفهومها العام. بيد أن «الحرية» التى نقصدها هنا هى «الحرية السياسية». تلك الحرية التى تعنى قوة الفرد فى مواجهة السلطة، حتى لاتعسف السلطة بالحريات، ولذلك تعرف «الحرية السياسية» بأنها حق كل إنسان فى إبداء رأيه فى سير الأمور العامة، وحقه فى ولاية الوظائف العامة مادام أهلاً لها(٢). وتعد «الحرية السياسية» أساس كل الحريات الأخرى فهى المجال الحيوى الذى تنمو فيه كل الحريات، فحيث تبلغ الحرية السياسية رشدها، وتبسط نفوذها تمارس كل الحريات الأخرى (الفكرية والمدنية ..... الخ) (٣).

---

(١) انظر : د. زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، مكتبة مصر، ١٩٧٢، ص ١٨.

(٢) انظر : محمد الغزالى، حقوق الإنسان، دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٤ ، ص٥٩.

(٣) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن ارجع إلى : خالد محمد خالد ، أزمة الحرية فى عالمنا ، مكتبة وهبة ، ١٩٦٤، من ص ٥ إلى ص ١٠.

-«الحق» :-

هذا وترتبط فكرة «الحرية» ارتباطاً وثيقاً بفكرة «الحق». ذلك أن «الحرية» هي احتفاظ الفرد «بالحق» وهي الرخصة التي تجيز له ممارسة «الحق»، ولذلك فإن كل «حق» تسايره «حرية»؛ وبالتالي تقسم «الحريات» على مقتضى تقسيم «الحقوق» من «حقوق» خاصة وعامة وسياسية إلى «حريات» خاصة وعامة وسياسية (١).

وحتى نستطيع هنا إعطاء تعريف «للحق» نعرض أولاً لخصائص الحق لكي نخلص منها إلى تعريف له، فللحق خصائص بصدد علاقته بصاحبه، وكذلك خصائص من حيث نسبتها إلى الغير، أما عن خصائص الحق بالنسبة لعلاقته بصاحبه فهو يتميز «بالخصوصية» و«التسلط»، وتعني «الخصوصية» :كل حق يخص شخصاً معيناً ويرتبط به بهذه الخصوصية، ولذا فإن إعطاء شخص ما حقه يعني إعطاءه ما يخصه طبقاً لأحكام القانون. كما يعني «التسلط» ما يخوله القانون لصاحب الحق من سيادة على موضوع الحق تجعل له حرية التصرف في هذا الشيء. من هنا فإن «الخصوصية» و«التسلط» كلاهما يمثلان وجهي الحق - أو إن شئنا - هما اللذان يثبتان الحق لصاحبه. أما بصدد الخصائص التي يتميز بها الحق بالنسبة للغير فهي تتمثل في احترام الغير لهذا الحق، ويتمثل هذا الاحترام في أمرين هما : «الحرمة: "Inviolabilitê"، و«الإلزام: "Exigibilité". و«الحرمة» تعني أن كل حق يقابله التزام على الآخرين باحترام هذا الحق ومراعاة ما له من حرمة. أما «الإلزام» فيعني ما لصاحب الحق من مكنة المطالبة بالزام غيره أن يحترم حقه وهو ما يعبر عنه بالحماية القانونية - أي

---

(١) انظر : د. محمد طه بدوي ، دراسات سياسية وقومية ، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٦٣ ، ص ٢٢٨.

المطالبة بحماية الحق ورد أى اعتداء عليه من قبل السلطة القائمة(١).

وانطلاقاً مما تقدم يعرف «الحق» (من خلال خصائصه السالفة) بأنه: «مكنة تسمح للفرد بأن يصل إلى أحسن حالاته داخل نطاق الجماعة وفى حدود رعاية حقوق الآخرين». وتبعاً لذلك فإنه لايتصور قيام «الحق» إلا داخل المجتمع السياسى، فالفرد المنعزل الذى يعيش من غير روابط اجتماعية تربطه بغيره من الناس لايتصور أن يكون صاحباً للحقوق، حيث يكون له فقط مجرد إرادة التملك، و«الحق» يفترض وجود إرادتين : إرادة تملك، وأخرى تفرض عليها. ولذلك يصح تعبير الفقهاء الألمان فى هذا الصدد: «أن الحق هو الدولة» – أى أن الحق لايوجد إلا من ثنايا نظام. وهنا يأتى الارتباط الوثيق بين «الحق» و «النظام» من ناحية، وبين «الحق» و «الحرية» من ناحية أخرى، حيث لاسبيل إلى الحق أو الحرية -عملاً- إلا من ثنايا نظام اجتماعى يؤكدهما ويدعمهما (٢).

و«الحق» بهذا المعنى يمكن أن يقسم إلى ثلاثة أنواع: **أولها:** الحقوق الخاصة وهى التى تربط الأفراد فى علاقاتهم بأنفسهم أو ببعضهم البعض وتنتج عادة من تبادل المنافع بينهم ، مثل حق الملكية. **ثانيها :** الحقوق العامة: وهى التى تربط الفرد بالدولة وتحدد مركزه فى مواجهتها مثل حق الشخص فى حرمة نفسه وماله وعقيدته، أو تربط السلطة العامة ببعضها البعض مثل علاقة الدولة بهيئاتها الإدارية. **ثالثها:** الحقوق

---

(١) راجع فيما تقدم : المرجع السابق ، ص ٢٢٧. وكذلك: د. توفيق فرج، المدخل للعلوم القانونية ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، ١٩٨١، ص ١٧٢.

(٢) انظر : د. محمد طه بدوى ، المرجع السابق، ص ٢٢٨. وانظر كذلك فى كون الحق مكنه:-

- André Hauriou, Droit constitutionnel et institutions politiques, Paris, 1970, p. 173.

السياسية: وهى التى تنجم عن اعتبار الشخص عضواً فى هيئة سياسية مثل حقه فى الانتخاب والترشيح، وحقه فى تولى الوظائف العامة، وحقه فى مقاومة جور السلطة... الخ. والفرق بين «الحق العام» و«الحق السياسى» هو أن الأول يتعلق بالفرد من حيث هو عضو فى جماعة ما - أى فى جماعة من الأشخاص. أما الثانى فيتعلق بالفرد من حيث هو عضو فى هيئة سياسية(١) (الدولة) كحق الانتخاب والترشيح، أو هو الحق الذى يساهم الفرد بواسطته فى إدارة شئون الدولة أو فى حكمها. وهنا يأتى الارتباط الشديد بين «الحقوق» و «الحريات» فهى فى مجملها تأتى تدعيماً للأفراد قبل الحاكمين، ومن ثم فهى الضمانة الفعالة لعدم تعسف القائم على السلطة بالحريات. وكما تقدم يأتى على رأس هذه الحقوق السياسية "حق المقاومة" ولذلك نعرض له هنا بشئ من التفصيل.

- «حق المقاومة» :-

وحتى نعرف «بحق المقاومة» كحق يأتى فى مقدمة الحقوق السياسية، نعرف هنا بمدلول لفظتى: «الجور» و«المقاومة». وبادئ ذى بدء نشير إلى أن خروج القائم على السلطة عن القيم الأساسية والأهداف العليا لمجتمعه مجرم سياسياً (لاقانونياً)، وهذا الحدث هو المصطلح على تسميته لدى فقهاء السياسة حتى المعاصرين منهم «بالجور: Oppression" في معنى أن الحاكم خرج على أيديولوجية مجتمعه وجار عليها، فالجور إذن لفظة اصطلاحية تعنى تجاوز الحاكم لحدوده، وهذه الحدود هى أيديولوجيات (فلسفات) مجتمعه، وهى مسألة سياسية بحتة. إن «الشرعية» كمبدأ سياسى تعنى كما تقدم التزام القائم على السلطة بأيديولوجيات مجتمعه، ولئن خرج على أيديولوجية مجتمعه فقد جار، و«الجور» (كما قدمنا) مجرم سياسياً، ومن ثم فهو يستلزم جزاءً من جنسه

---

(١) انظر : د. محمد طه بدوى ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٢٧ ، ص ٢٨٨.

(من طبيعته) - أى جزاءً سياسياً أيضاً وهو ما اصطلح على تسميته «بالمقاومة: Resistance" ، و«المقاومة» هى الأخرى لها مدلول اصطلاحى، فهى لاتعنى العنف بل هى سلوك المواطن اليقظ الواعى فيما يتصل بالتزامه بأحكام النظام السياسى لمجتمعه، فليس من مقتضيات الجور إحساس المواطن بقسوة النظام أو ليونته، فقد يكون النظام شديد القسوة وهو شرعى، وقد يكون النظام ليناً (مريحاً للمواطن) ومع ذلك فهو جائر، فالقسوة أو اللين ليسا هما المعيار للحكم على جور النظام، وإنما معيار «الجور» يكون فى خروج القائم على السلطة فى هذا النظام على أيديولوجية مجتمعه من عدمه(١).

وهكذا فإن «المقاومة» لاتعنى فى الاصطلاح العنف بل تعنى سلوك المواطن الواعى سياسياً، الذى لامانع عنده من أن يمتثل للنظام القائم فى المجتمع، فالامتثال له فضيلة، وإنما على أساس أنه يعرف إلى أى مدى التزم هذا النظام بالقيم الأساسية وبالأهداف العليا للمجتمع، فهو يقظ - فى معنى أنه لايخضع لقرار سياسى ما إلا بعد أن يمحص مدى شرعيته فإن اقتنع بجوره راح يعبر عن ذلك بأعمال واعية أيضاً. من هنا فالرأى العام يلعب دوراً هاماً فى الحياة السياسية يعبر فيه عن ذاته بوسائل مختلفة، فيعبر عن عدم رضاه مثلاً بالنظام نظراً لكونه جائراً (غير شرعى) بالثورة. والثورة قد تأتى بالعنف - أى يكون من وسائلها اتخاذ إجراءات عنيفة حال الثورة الفرنسية والثورة البلشفية.

- «المقاومة» و«الثورة» و«الانقلاب» :-

وعلى ضوء ما سبق نستطيع التمييز هنا بين: «المقاومة» و«الثورة» و«الانقلاب». فلفظة «الثورة» لها مدلول اصطلاحى هو أنها تعنى التغيير

---

(١) راجع فيما تقدم : د. محمد طه بدوى ، حق مقاومة الحكومات الجائرة، مرجع سابق ، ص٥.

الجذرى فى معالم المجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولايعنى هذا التغيير الجذرى العنف، كما لايتصور القيام بهذا التغيير فى معالم المجتمع (فى نظامه السياسى والاقتصادى والاجتماعى) دون الارتباط بأيديولوجية معينة، فالثورة البلشفية (سنة ١٩١٧) حاربت القيصرية وأسقطتها ونقلت المجتمع من الارتباط بأيديولوجية معينة إلى أخرى، وأحدثت تغييراً جذرياً فى معالم المجتمع الكلى. وكذلك أحدثت الثورة الإيرانية (سنة ١٩٧٩) تغييراً جذرياً فى بنيان المجتمع الإيرانى الاجتماعى والسياسى والاقتصادى انطلاقاً من كونها ثورة إسلامية شيعية. من هنا فإن المقاومة - بالمعنى المتقدم - قد تكون ثورة، والثورة قد تكون بالعنف أو بدونه، ومن ثم فالمقاومة لاتعنى العنف حتماً.

أما عن **«الانقلاب»** فهو يكون لنفر من الناس (قلة)، ويتم باستخدام القوة العسكرية ودون أن يكون للقائمين به فلسفة (أيديولوجية) معينة. ولكن بعد وصولهم إلى الحكم، وفى عدم وجود أيديولوجية ثابتة يسعى القائمون على الانقلاب إلى ربط أفراد المجتمع بشئ من هذا القبيل، ونظراً لافتقارهم إليه فلا مانع لديهم من استيراده. وهذه الظاهرة (ظاهرة الانقلابات العسكرية) انتشرت فى دول العالم الثالث عقب الاستقلال. وتجدر الإشارة هنا إلى أن «المقاومة» قد تكون ثورة، (كما تقدم)، و«الثورة» تتم من خلال فئات عديدة، وقطاعات كبيرة من المجتمع. بينما لاتكون المقاومة انقلاباً. ذلك أن الانقلاب يتم بواسطة نفر من الناس والمقاومة كما سيأتى جماعية المزاولة.

- التعريف «بحق المقاومة» :-

وإذ عرفنا بلفظتى «الجور» و«المقاومة». نأتى هنا إلى التعريف «بحق المقاومة» كحق يأتى فى مقدمة الحقوق الإنسانية والسياسية، ونشير بداية إلى أن هذا الحق هو ضرورة يقتضيها بقاء الإنسان نفسه. ذلك أن مقاومة الفرد لجور الحكام ماهى فى الواقع إلا مظهر من مظاهر مباشرة ذلك الحق

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الإنسانى الخالد «حق الدفاع عن النفس»، الذى هو فى النهاية تعبير وتسجيل لغريزة حب البقاء. ولذلك فإن إنكار هذا الحق أو إلغاءه هو إنكار وإلغاء لغريزة بشرية. إنه حق إنسانى ينشأ للفرد لمجرد كونه إنساناً وليس ثمة سلطة تملك نزعه إلا بالقضاء على الفرد نفسه. من هنا فإن «مقاومة السلطة الجائرة» مع كونها جماعية من حيث مزاولتهاإلا أنه مما لاشك فيه أنها فردية المنبت. ذلك أن «المقاومة» تنبت فى نفس الفرد وتخرج إلى حيز الوجود أحكام الأفراد وتقديراتهم لمدى شرعية قرارات السلطة، لكى تأخذ المقاومة شكلاً جماعياً فتتم فى شكل جماعى على الرغم من أن منبتها «فردى». من هنا فإن المحرك الفعال للمقاومة هو الفرد الواعى الذى يقف للسلطة بالمرصاد ليس ثائراً ولامشيراً للفتنة، وإنما هو على عكس ذلك يمثل روح النظام والاستقرار. إنه يقدس القوانين والأوامر بصرف النظر عن درجة قسوتها أو شدتها ولكنه أشد حرصاً على تبين مصدرها والتأكد من شرعيتها، لأن تحكيم العقل والتمحيص والحكم الحر السديد من أهم مقومات الوعى السياسى لدى المواطن. إن «حق المقاومة» الذى نعنيه يتمثل إذن فى سلوك المواطن اليقظ ذى الوعى السياسى الناضج الذى لاينظر إلى السلطة على أنها شئ مقدس فى ميدانه ومحرم على فكره فلا يجوز له أن يخوض فيه، وإنما يري فيها سلطة بشرية معرضة للزلل والخطأ ومن ثم يجوز الحكم عل أعمالها دونما تحرج. وفى الوقت الذى يقف المواطن للسلطة بالمرصاد لابد أن يحرص على احترام القوانين والأوامر بصرف النظر عن درجة قسوتها أو شدتها، فالعبرة بأن تأتى هذه الأوامر مستجيبة لروح القانون وفلسفة النظام، وإلا فلا طاعة لهذه الأوامر إن جاءت مجافية لروح القانون وفلسفة النظام. من هنا فإن «حق المقاومة» -بالمعنى المتقدم- يتمثل فى قوة حقيقية تقف فى مواجهة السلطة إن هى خرجت عن الشرعية، ومن ثم يأتى «حق مقاومة الجور» كضمانة فعالة

للشرعية.(١)

- موقف «النظم السياسية المعاصرة» من «حق المقاومة» :-

هذا ورغم ما تقدم بشأن «حق مقاومة الجور»، فإن هذا الحق لم يك من بين الحقوق السياسية التى لاقت رواجاً فى النظم السياسية القائمة الآن، وذلك لعدة أسباب، نجملها فى سببين :-

أولهما : أن هذا الحق يفترض أن تكون السلطة السياسية مقيدة، وأن تكون ثمة نواحى نشاط معينة محرمة على السلطة، كما يفترض وجود ميدان مخصص للفرد محرم على هذه السلطة.

ثانيهما : أن النظم السياسية المعاصرة (جميعها) تزعم أنها قامت على أنقاض سلطات ونظم جائرة، ومن ثم لايجوز أن يكون ثمة مقاومة ضد سلطة هى نفسها وليدة مقاومة نظام جائر والقضاء عليه، ومن ثم لامحل لحق المقاومة فى ظل هذه النظم الجديدة. بل وأضحى الالتجاء إلى حق المقاومة بصددها ينظر إليه على أنه وسيلة لتفريق كلمة الجماعة وتعطيل للسلطة التى تقوم لحساب هذه الجماعة.

وانطلاقاً مما تقدم فإن الاعتراف «بحق المقاومة» يتضمن الاعتراف باحتمال وقوع «الجور» و«العسف» من جانب السلطة القائمة، وهذا ما تبرئ النظم السياسية الغربية المعاصرة (والنظم التى نقلت عنها) سلطاتها منه بحجة أن الهيئة الحاكمة تمثل فى هذه النظم الأمة صاحبة السيادة، تباشر عنها سيادتها وتعمل بإرادتها ولحسابها فأوامرها هى أوامر الأمة، ولايعقل أن يقع جور من الأمة على نفسها. ومهما يكن من أمر النظم القائمة الآن بشأن «حق مقاومة الجور»، فإن هذا الحق يرتبط بفكرة تقييد السلطة السياسية برباط يجعل من هذا الحق عنصراً رئيسياً من عناصر

(١) راجع فيما تقدم: نفس المرجع السابق، من ص ٥ إلى ص ٧، ومن ص ٨٢ إلى ص٨٥.

النظام السياسى الذى يأخذ بتقييد السلطة(١).

- موقف القوانين الوضعية من «حق المقاومة» :-

إن حق مقاومة الفرد للجور ماهو فى حقيقته - كما تقدم - إلا مظهر من مظاهر مباشرة «حق الدفاع الشرعى عن النفس»، يمارسه الفرد حماية لنفسه مما يقع عليه من تعد من جانب القائم على السلطة، ولكن القوانين الوضعية لم تكتف بعدم إقراره وإنما ذهبت إلى حد تحريم مزاولته تحريماً مطلقاً. إن إنكار القوانين الوضعية «لحق المقاومة» وتحريمها لمزاولته لايحرم الفرد ذلك الحق الإنسانى الخالد لأن القوانين لاتعدل فى الغرائز، فغريزة «الدفاع عن النفس» إذا طال بها الكبت تفجرت عنها ثورة فردية ثم ثورة شعبية لاتعرف التمييز بين الصالح والطالح. وهكذا تعد مقاومة الجور حقاً يزاوله الفرد نتيجة لحقه الشرعى فى الدفاع عن النفس، وتزاوله الجماعة نتيجة لحقها فى الرقابة على الحاكمين، وكركن أساسى من أركان النظام نفسه، وسواء أقر ذلك القانون الوضعى أم أنكره(٢).

إن «المقاومة» تستمد شرعيتها من النظام نفسه، لأنها وسيلة من وسائل تدعيمه وتطهيره أولاً بأول من كل مايشوبه لحساب الحكام دون المحكومين فيصبح جائراً بعد أن كان نظاماً عادلاً يرجى من ورائه «الخير العام». و«المقاومة» لذلك تعتبر وسيلة شعبية فعالة من وسائل الرقابة على الحكام. ولئن كان الغرب المعاصر قد راح يحرم هذا الحق تحريماً قاطعاً فى دساتيره - كما سيأتى - مما لم يجعل للشرعية لديه جزاءً موضوعياً للخارج عليها (هذا فضلاً عن تعطيله لمبدأ «سيادة الأمة» وحق الأمة فى الرقابة على حكامها) فإن الإسلام قد جعل من حق المقاومة ليس فقط حقاً قانونياً وإنما هو واجب قانونى، وواجب عقائدى من أقوى الواجبات،

---

(١) راجع فى هذا الصدد : المرجع السابق، ص ٧، ص٨.

(٢) نفس المرجع السابق، ص٨٥.

مما جعل الإسلام يقدم ضمانة موضوعية فعالة للشرعية كما سيأتي ذلك تفصيلاً في حينه.

- «حق المقاومة» والخروج على الشرعية :-

إن «مبدأ الشرعية» - كما تقدم - في مضمونه الحق هو مبدأ سياسي، ومن ثم فالخروج عليه لابد أن يتضمن جزاءً سياسياً. وهنا انطلاقاً من أن السلطة قوة (فهي القوة التي تحتكر داخل المجتمع السياسي أدوات القمع المادي، ومن يقم عليها يحتكر هذه الأدوات)، وانطلاقاً كذلك من أنه لايوقف القوة إلا القوة وهذا قانون علمي بذاته، فإنه في حالة خروج تلك السلطة السياسية على النظام القانوني وفلسفة المجتمع وهي القوة الوحيدة في المجتمع التي تحتكر أدوات العنف، نتساءل من سيكون الفيصل (الحكم) بين تلك السلطة التي خرجت على الشرعية وبين أفراد المجتمع؟.

إن الغالب في النظم السياسية العاصرة هو وجود محاكم دستورية عليا تفصل في هذا الشأن. لكن هذه المحاكم الدستورية هي أصلاً مؤسسة من مؤسسات الدولة وتبعاً لذلك فإن الخصم والحكم واحد. وحتى لو أدانت هذه المحاكم الدستورية السلطة السياسية في قراراتها فإن الجزاء هنا يقف عند حد الجزاء القانوني (جزاء الخروج على المشروعية) ومصير الجزاءات القانونية من الناحية الموضوعية لاشيء (حيث تقف عند حد الإدانة الشكلية). وتبعاً لذلك فلابد أن يأتي جزاء الشرعية من جنسها، إنه الجزاء السياسي الذي يتمثل كما تقدم في «حق المقاومة».

من هنا وانطلاقاً من ذلك التحليل النظري لهدف الشرعية بصفة عامة، نتجه إلى الغرب والإسلام للتعريف بهدف الشرعية في كل منهما على ضوء هذا التحليل النظري.

- المبحث الثاني :

«هدف الشرعية في الغرب» :-

- تمهيد :-

وحتى نقف هنا على هدف الشرعية فى الغرب نتجه إلى الأيديولوجية الغربية لتحديد ذلك الهدف، وخاصة فى أفكار وفلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر.

لقد كان للفكر الفلسفى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر صدى بين فى مجال هدف الدولة (هدف الشرعية) فى الغرب، فقد تبلور هذا الهدف فى «حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد» وما استتبع ذلك من تبلوره «فى صورة ذهنية لدولة سلبية - أى لدولة يمتنع عليها كل تدخل فى المجالات التى كان ينشدها البرجوازيون - ذوو المصلحة الحقيقية فى فكر القرن الثامن عشر الثورى - ومن ثم الانفراد بها، ثم وضعت المعايير الفنية إثر انتصار الثورات البرجوازية للديموقراطية فى ضوء تلك الصورة للدولة السلبية، فراحت الديموقراطية تعنى فى مجال هدف الدولة «دولة الأمن» أو «الدولة حارسة الليل» - أى التى تقوم من أجل الأمن والتى يتعين عليها الامتناع عن ممارسة ما عداه، وذلك حتى يتسنى للبرجوازيين المنتصرين أن ينموا ثرواتهم وأن يمعنوا فى استغلالهم لما عداهم من الطبقات فى ظل دولة سلبية - دولة الأمن التى تؤمنهم من تطلعات الطبقات المستغلة»(١).

من هنا نتجه إلى فلسفات الغرب الحديثة لتتعرف منها على هدف الشرعية هناك، ثم لنرى مدى التزام النظم الغربية المعاصرة ذلك الهدف للحكم على شرعية هذه النظم من عدمها.

---

(١) انظر : د. محمد طه بدوى ، الفكر الثورى ، مرجع سابق ، ص ٢٣٩

- هدف الشرعية فى الفلسفات السياسية الغربية الحديثة :-

وبادئ ذى بدء نشير هنا إلى أن هذه الفلسفات السياسية - التى قدمت من وجهة نظرها المصلحة العليا للجماعة (هدف الشرعية هناك) - جاءت معبرة فى النهاية عن القوى الاجتماعية فى مجتمعها، أو إن شئنا صورت فى خدمة قوة اجتماعية (سياسية) معينة بذاتها، «فلوك» الإنجليزى - مثلاً - قدم فلسفته لتدعيم سلطة البرلمان فى مواجهة الملك (كما سيأتى).

وفيما يلى نعرض لتصور فلاسفة الغرب الحديث لهدف الشرعية هناك :-

- هدف الشرعية عند «لوك» (١) :-

لقد سعى «لوك» فى فلسفته أن يجعل من الحكومة (السلطة) حامياً لحريات الأفراد وحقوقهم، فلا تظل هذه السلطة شرعية إلا بقدر حرصها على صيانة تلك الحريات والحقوق.

ولتفصيل ذلك: فقد ذهب «لوك» فى كتابه «الحكومة المدنية» (سنة ١٦٩٠) بصدد تصويره لفكرة «العقد السياسى» إلى القول بأن الأفراد ينتقلون بإرادتهم من حالة الطبيعة التى لاتعرف السياسة إلى حالة المجتمع المتمدين ذى السلطة،وقال بأن حالة ماقبل المجتمع (حالة الطبيعة) هى حالة خيرة، وأن الإنسان يتمتع فيها «بالحقوق الطبيعية»-أى تلك الحقوق التى يتلقاها الأفراد مباشرة من الطبيعة، وفى مقدمة هذه الحقوق

---

(١) بصدد فلسفة «لوك» بصفة عامة ارجع الى: د. محمد طه بدوى، أمهات الأفكار السياسية الحديثة، مرجع سابق، ص ٨٣ وما بعدها. وكذلك لنفس المؤلف: الثورة بين الشرعية والحتمية، مرجع سابق، ص ١٠٦ ، وما بعدها.

حقا الحرية والملكية، وذهب «لوك»إلى أن الإنسان حينما يتجه إلى حالة المجتمع فإنه يتجه إلى الأفضل لوجود سلطة قادرة على أن تؤمن وتصون تلك الحقوق. وتبعاً لذلك راح الأفراد يعقدون عقداً مع الملك (والذى هو طرف فى العقد). وطبقاً لهذا العقد فإن الأفراد يتنازلون عن جزء من سلطاتهم الطبيعية مقابل وظيفة محددة للملك هى صيانة تلك الحقوق. وتفصيل ذلك أن الأفراد حينما ينتقلون من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع يتنازلون عن نوعين من السلطة هما: أولاً: سلطة الفرد فى عمل كل مايراه كفيلاً بصيانة ذاته وصيانة غيره من الناس، وقد تحولت هذه السلطة إلى سلطة عمل القوانين (التشريع)، ثانياً: سلطة العقاب عن الجرائم التى ترتكب ضد القوانين الطبيعية - أى سلطة استخدام الفرد لقوته الذاتية لتنفيذ هذه القوانين، وقد تحولت هذه السلطة إلى سلطة تنفيذ القوانين (سلطة التنفيذ). وعلى أساس أن سلطة عمل القوانين لها الصدارة على سلطة تنفيذ القوانين.

وتبعاً لذلك فالسلطة عند «لوك» تنشأ نشأة رضائية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فهى سلطة مقيدة بوظيفة محددة لاتتجاوزها، والتزام الرعايا بطاعتها مرهون بقيامها بهذه الوظيفة، وإلا تحق لهم «الثورة» إن هى خرجت عن حدود وظيفتها. فالملكية الفردية -عند «لوك»- حق طبيعى تعد حمايته هدف الحكومة المدنية، والتعدى عليه من جانبها يعتبر خروجاً عن هذا الهدف.

وهكذا ينتهى «لوك» إلى أن «السلطة السياسية» مصدرها الرضا (رضا الأفراد بها)، وأنها نشأت مرتبطة بهدف صيانة وحماية الحقوق الطبيعية للأفراد، وأنها إذا أخلت بالتزامها وجاوزت هدفها كانت الثورة عليها شرعية. ومن جملة ماتقدم يكون «لوك» قد قدم سنداً عقلياً لأمرين: **أولهما:** أن السلطة مقيدة بقيد أصيل هو التزامها بصيانة الحقوق

والتى فى مقدمتها حقا الحرية(١) والملكية وإلا فقدت السلطة شرعيتها.
ثانيهما: تقديم تبرير فلسفى للثورة الإنجليزية سنة ١٦٨٨ والتى قادها البرلمان فى مواجهة الملك (على نحو ماتقدم). من هنا فإن فلسفة «لوك» كانت ولاتزال تشكل السند العقلى الفلسفى للنظم الليبرالية (الحرة) حتى المعاصر منها - بمعنى أنها انتهت إلى سلطة «الدولة» التى تقف عند مجرد حماية الحقوق الطبيعية للإنسان ولاتتجاوز ذلك إلى أى نشاط آخر، تلك الدولة التى سميت فى القرن التاسع عشر فى الغرب «بالدولة حارسة الليل».

وانطلاقاً مما تقدم فإن هدف الشرعية عند «لوك» يتمثل فى حماية وصيانة حريات الأفراد وحقوقهم الطبيعية الأولى، فلاتظل السلطة شرعية وطاعتها واجبة إلا بقدر حرصها على حماية وصيانة تلك الحريات والحقوق،وإلا فمقاومتها شرعية وواجبة، وحق المقاومة وشرعية الثورة على هذا النحو نتيجة حتمية لعقد «لوك» السياسى. ذلك أن جميع أفراد الجماعة أطراف فى هذا العقد (بما فى ذلك الذين يقومون على السلطة السياسية)، وأنهم لاينزلون بمقتضاه عن حقوقهم كلها وإنما عن الجزء اللازم منها لخلق تلك السلطة التى لايجوز لها أن تمس ما احتفظوا به من هذه الحقوق، ومن يقم على السلطة يتعهد بصيانة ما بقى للأفراد من حقوقهم وحرياتهم الطبيعية مقابل التزام هؤلاء بطاعتهم طبقاً للعقد، ومن ثم لايظل العقد قائماً والطاعة واجبة إلا بقدر استمرار القائمين على السلطة فى تنفيذ تعهداتهم، وهكذا يتحدد هدف الشرعية عند «لوك» فى حماية وصيانة حريات وحقوق الأفراد، ويتحدد الهدف النهائى من عقده السياسى فى حق المقاومة (حق الثورة) كضمانة للشرعية.

---

(١) لمزيد من التفصيل بشأن «الحرية» عند لوك ارجع إلى: د. زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص ٢٣٣.

- هدف الشرعية عند «روسو» (١) :-

لقد استهدف «روسو» الفيلسوف الفرنسى مما قدمه فى مؤلفه: «العقد الاجتماعى» سنة ١٧٦٢، أن تكون السيادة «للشعب» مطلقة ونهائية، ومن ثم أن تكون السلطة الكاملة والمطلقة لهذا «الشعب»، لأن السيادة عند «روسو» غير قابلة للتصرف فيها فلا يجوز النزول عنها أو عن جزء منها. وتبعاً لذلك فإن «روسو» يميز هنا بين الشعب «صاحب السيادة»، وبين «الحكومة» التى لاتعدو أن تكون مجرد أداة فى يد صاحب السيادة حيث لاسيادة لها وإنما هى من صاحب السيادة بمثابة وزير له، ومن ثم فلا سيادة ولاسلطة لتلك الحكومة، وإنما السلطة والسيادة فقط للشعب.

ومن هنا أعلن «روسو» فى كتابه المتقدم عن عدائه الشديد للنظام النيابى حينذاك «النظام البريطانى» الذى يقوم على إسناد أخطر الوظائف السياسية «التشريع» إلى البرلمان الذى يمثل الأمة. حيث انتهى إلى القول بأن «الحكومة» (التى لاسيادة ولاسلطة لها) بصرف النظر عما إذا كانت مكونة من شخص أو من العديد من الأشخاص فإنها لاتمثل أكثر من مندوب لصاحب السيادة «الشعب» يعينه الشعب ويقيله كلما شاء، ومن ثم فإن المجالس المنتخبة لاتعتبر عند «روسو» ممثلة للشعب وإنما هى مجرد مندوب للشعب يعين ويعزل بمقتضى إرادة هذا الشعب.

ولقد انطلق «روسو» من فكرة «سيادة الشعب» تلك، والتى تعنى من حيث التنظيم السياسى للسلطة أن أعضاء المجالس المنتخبة يظلون مدة انتخابهم خاضعين لرقابة الناخبين، ويستطيع الناخبون إقالتهم قبل نهاية مدتهم على عكس الحال فى النظم النيابية التى تستقل فيها المجالس النيابية

(١) راجع بصدد فلسفة «روسو» بصفة عامة: د. محمد طه بدوى، أمهات الأفكار السياسية الحديثة، مرجع سابق، ص ١٠٥ وما بعدها.

بسلطاتها عن الناخبين طول مدة النيابة. بيد أن فكرة «روسو» هذه عن «سيادة الشعب» وسلطاته المطلقة والنهائية يصح أن تتخذ كسند نظرى أو فلسفى للديموقراطية مستبدة مطلقة طالما أن «السيادة» مركزة فى الشعب تركيزاً نهائياً مطلقاً بالمعنى المتقدم. الأمر الذى من شأنه أن جعل أفراد المجتمع عبيداً متساويين، فلا حرية ولا أمن، ولكن مساواة فى التضحية والعبودية(١).

وفى النهاية فإن «روسو» قد استهدف من ذلك كله إقامة مجتمع فردى النزعة يكون هدفه النهائى حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد. ذلك أن فكرته عن الحقوق الطبيعية وعن العقد الاجتماعى بمضمونه المتقدم يجوز الاستناد إليها لتدعيم الحرية الفردية والمساواة بين المواطنين(٢)، ولكن رغم ذلك كله فإن فلسفته تصلح كأساس للنظم الشمولية.

- هدف الشرعية عند «مونتسكيو» (٣) :-

لقد اجتهد «مونتسكيو» فى كتابه «روح القوانين» سنة ١٧٤٨ فى الكشف عن الوسائل التى إن اتبعت حالت دون استبداد القائم على السلطة. فاهتدى إلى أن أضمن الوسائل فى هذا الصدد هى فكرة «الفصل بين السلطات» (على نحو ماتقدم)، كوسيلة فعالة للحد من تعسف ولى الأمر ولضمان الحريات الفردية، ولقد صور «مونتسكيو» هذه الفكرة على

---

(١) انظر : د. محمد طه بدوى ، مقالة «سند الثورة بين فكرة العقد السياسى وفلسفة الحتمية»، مجلة كلية التجارة - جامعة الإسكندرية، العدد الثانى - يوليو ١٩٦٣، ص٣٥. ـــ

(٢) انظر : المرجع السابق ، ص ٣٦.

(٣) راجع بصدد فلسفة «مونتسكيو» بصفة عامة: د. محمد طه بدوى، أمهات الأفكار السياسية، مرجع سابق، من ص٩٥ إلى ص ١٠٤. وكذلك: جان جاك شوفالييه ، مرجع سابق، ص ٤٠٦ ومابعدها.

أساس من الواقع والملاحظة، واستهدف بها كفالة الحريات وصيانتها، وذلك من خلال توزيع سلطات الدولة بين عديد من هيئات بشكل لايمكن إحداها من أن تطغى على حريات الأفراد.

ولقد كان خوف «مونتسكيو» من الاستبداد هو نقطة البداية التى انبعثت منها فلسفته السياسية كلها، فهذا الخوف تحول إلى كراهية شديدة لذلك الاستبداد جعلته لايثق بالديموقراطية الصرفة التى تؤدى -عنده- فى النهاية إلى الفوضى أو إلى الاستبداد، وكذلك فإن كراهيته الشديدة للاستبداد جعلته يحذر من التغالى فى المساواة لأن ذلك يؤدى إلى فوضى إما أن تؤدى إلى طاغية مستبد أو إلى فناء المجتمع.

وبنفس روح الكراهية للاستبداد السياسى رفض «مونتسكيو» «الأرستقراطية» بالرغم مما تقدمه «الأرستقراطية» من ضمانات لعدم التدلى إلى الاستبداد تتمثل فى الاعتدال والاستقرار. ذلك أن «الأرستقراطية» قد تنزلق هى الأخرى إلى الاستبداد لأنها وراثية بطبيعتها فتقصر الحكم على طبقة ممتازة بحكم مولدها وتربيتها، وهى تستجيب بهذا الوصف إلى تركيز السلطة فى يدها، وهذا يتجه بها شيئاً فشيئاً إلى تجميع هذه السلطة فى يد قلة تتقلص بدورها شيئاً فشيئاً حتى تؤدى إلى تركيز السلطة فى يد واحدة فإلى الاستبداد. وبصدد «الملكية» كشكل من أشكال الحكومات فإن «مونتسكيو» حرص أشد الحرص على التمييز بين«الملكية» والاستبداد. فعنده - أن «الملكية» ليست من الاستبداد فى شئ طالما أن ثمة قوانين تمتثل لها،فلا استبداد إلا حيث لاقوانين. فحيث لاتتوفر«القوانين» تنزلق الملكية إلى الاستبداد.

من هنا فإن «مونتسكيو» قد وجد ضالته فى «حكومة مختلطة» تتجمع لديها مزايا أشكال الحكومات المختلفة فتوفق بينها، ومن ثم فى حكومة تتجمع فيها القوى لتقف بالمرصاد للاستبداد السياسى. إنها«الملكية

الأرستقراطية» المحاطة ببعض نظم ديمقراطية. ذلك بأن نظام «الملكية» -عنده- نظام لابأس به ففيها رئيس واحد وهو يحكم بقوانين ثابتة هي أساس حكمه وثبات هذه القوانين يعوق انزلاقه إلى الاستبداد، والأمة إلى جانب الملك (الرئيس) ليست هي غباراً من الناس وإنما هي هيئة متماسكة تختار ممثلين لها يشتركون في إدارة الشئون العامة. كما يفترض «مونتسكيو» قيام هيئة تتوسط بين الملك والأمة، وهي هيئة مكونة من النبلاء الذين خلفهم عصر الإقطاع، إلى جانب رجال الدين. هذا إلى جانب وجود هيئة أخرى أمينة على القوانين وهي مقيدة للملك حامية للمواطن، ولذلك تتمتع بالذاتية والاستقلال وعدم القابلية للعزل. وكيان الحكومة بهيئاته المتعددة على هذا النحو يقف بالمرصاد للاستبداد، فالاستبداد (عنده) ليس إلا جمعاً من المتساوين ورئيس فوقهم. هذا ولقد أضاف «مونتسيكو» إلى سلطتي «لوك»: التشريع والتنفيذ، سلطة ثالثة هي السلطة القضائية وطالب بالفصل بينها (أي بين السلطات الثلاث)، وباستقلال تلك السلطة «القضائية» بالذات عن سلطتي التشريع والتنفيذ لتكون ضماناً للحرية ومانعاً للاستبداد.

- فكرة «مونتسكيو» عن الحرية السياسية (١) :-

يرى «مونتسيكو» أن «الحرية السياسية» لاتعني الاستقلال الفردي المطلق، وإنما تعني: حق التصرف وفقاً لما تقضي به القوانين - أي حق عمل كل ماتسمح به القوانين.

---

(١) لمزيد من التفصيل بشأن الحرية عند «مونتسكيو» ارجع إلى: د. محمد طه بدوي، المرجع السابق، ص١٠٢. وكذلك: د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مرجع سابق، ص٢٣٨. وكذلك: جان جاك شوفالييه، مرجع سابق، ص٤١٣. وكذلك: د. حسن صعب، علم السياسة، دار العلم للملايين ببيروت، ١٩٨٥، ص٣٢٣، ص٦٣٤.

وأضاف «مونتسكيو» أنه لكى تتوفر هذه الحرية يجب أن تكون الحكومة على وضع لايهاب معه المواطن مواطناً آخر. ويرى «مونتسكيو» أن «الحرية السياسية» لاتكفل إلا فى ظل حكومة معتدلة-حكومة مختلطة. ولقد تمثل سبل كفالة هذه الحرية فى فكرة «الفصل بين السلطات» (كما تقدم) فلا حرية سياسية لديه فى ظل اجتماع السلطتين التشريعية والتنفيذية لشخص واحد أو لهيئة واحدة. كذلك لاحرية سياسية ألبتة إذا لم تنفصل السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية. ذلك بأن اجتماع السلطة القضائية مع التشريع لشخص أو لهيئة واحدة من شأنه أن يجعل السلطة تحكمية على حياة المواطنين وحرياتهم، لأن القاضى يصبح فى هذه الحالة شارعاً أيضاً. وإذا اجتمعت السلطة القضائية مع السلطة التنفيذية استطاع القاضى أن يكون له جبروت المكره على حريات الأفراد. أما إذا تجمعت السلطات الثلاث لشخص واحد أو لهيئة واحدة فتلك هى مأساة الحرية.

وجملة القول بشأن هدف الشرعية عند «مونتسكيو» فهو يلتقى مع كل من «لوك» و«روسو» فى الهدف والذى يتمثل فى أن هدف الشرعية هو إسعاد الفرد وصيانة حرياته وحقوقه الطبيعية، وإن كان يختلف معهم فى أسلوب حماية تلك الحريات والحقوق. ذلك الأسلوب الذى تمثله «مونتسكيو» فى فكرة «الفصل بين السلطات» كضمانة للحريات، ومن ثم كضمانة لعدم تدلى القائم على السلطة إلى الاستبداد.

- « هدف الدولة » (هدف الشرعية) في الغرب من الفلسفات السياسية الغربية الحديثة إلي التطبيق:-

- تمهيد:-

وهكذا يتلخص «هدف الدولة» فى الغرب (وخاصة فى فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر) فى أن «الدولة» قامت من أجل الفرد، فهى مسخرة له وليس هو المسخر لها، لذلك تعتبر صيانة إنسانية الفرد هى الهدف الأعلى للدولة فى الغرب. وتلك هى «النزعة الفردية» التى جاءت انطلاقاً من فلسفات الغرب الحديثة والتى من مقتضياتها أن تكون حقوق الإنسان الطبيعية الخالدة هى هدف كل نظام سياسى، وهذا مؤداه أن تكون شخصية «الفرد» هى هدف كل نظام يقوم فى الغرب، وأن أصلح الجماعات هى تلك التى تكفل للفرد أكبر قسط من الحرية، وأن الحقيقة الأولى هى الفرد وما الجماعة إلا خلق قصد به تمكين الفرد من مزاولة حقوقه. هذا وتعتبر «الملكية الفردية» (حق الملكية) فى الغرب أقدس الحقوق، بل هى حجر الزاوية للحريات الفردية ودعامتها جميعاً. والأصل فى «الملكية الفردية» أنها حق مطلق يخول صاحبه أوسع سلطة يمكن أن تكون للإنسان على الأشياء، فهى تخوله سلطة استعمال الشئ واستغلاله والتصرف فيه(١).

ووفقاً لذلك الهدف للدولة فى الغرب فإن الإنسان يولد حراً ،ومن ثم فله أن يفرض حريته على المجموع الذى يكلف باحترام تلك الحرية. وتحقيقاً للانسجام بين الحريات الفردية المختلفة تتدخل الدولة لتوقف حرية كل فرد

---

(١) لمزيد من التفصيل بشأن «الحقوق الطبيعية» فى الغرب الحديث والمعاصر ارجع إلى:-

- Kelsen, D' Entreves , Le Droit Naturel, Presses Universitaires de France, Paris, 1959.

عند الحد الذى يكفل للآخرين مزاولة حرياتهم. فالدولة تفرض على الجميع احترام الحقوق الفردية لكل فرد من ناحية، وتفرض على كل واحد قيوداً لحقوقه لكى تكفل للجميع حقوقهم الفردية. هذا مع التأكيد على أن الحرية ليست حقاً تخلعه «الدولة» على «الفرد» وإنما هو حق يتلقاه الفرد من الطبيعة وتقف وظيفة الدولة عند كفالة هذا الحق لجميع الأفراد(١).

-«هدف الدولة» فى الإعلانات الثورية فى الغرب الحديث:-

ولقد عبرت الإعلانات الثورية فى الغرب الحديث عن تلك الغاية المحددة فى فلسفاته (صيانة إنسانية الفرد) أصدق تعبير. ولقد كان للإعلانات الثورية الأمريكية قصب السبق فى هذا الصدد، حيث راح سكان المستعمرات الإنجليزية الثلاث عشرة الواقعة على ساحل الأطلنطى بأمريكا الشمالية يقرءون كتابات «لوك» و«مونتسكيو» و«روسو»، فآمنوا بأن للإنسان حقوقاً طبيعية خالدة لاتنتزع، وبأن له الحق بمقتضى «العقد الاجتماعى» أن ينسلخ عن الجماعة إذا ما حاولت أن تعبث بتلك الحقوق. وحينما أعلنت هذه المستعمرات استقلالها فى ٤ يوليو ١٧٧٦ تضمنت وثيقة إعلان الاستقلال ديباجة تعبر تعبيراً صادقاً عن أفكار فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، فلقد جاء فيها: «إن الناس قد خلقوا جميعاً سواسية متمتعين بحقوق خالدة لاتنتزع»، ولقد نشأت الحكومات لتصون لهم هذه الحقوق، مستمدة سلطاتها من رضا المحكومين بها، فإذا ما أصبح نظام الحكم خطراً يهدد بلوغ هذا الهدف كان للشعب أن يعدله أو يلغيه ويقيم حكومة جديدة تكفل له السلام والرفاهية. حقيقة أن الحكمة تقتضى عدم تغيير الحكومات القائمة، ولكن استرسال

---

(١) راجع فيما تقدم : د. محمد طه بدوى، القانون والدولة، دار المعارف بالإسكندرية، ١٩٥٥، ص.١٤٠.

الحكومات فى التعسف فى استعمال السلطة واغتصابها بقصد إخضاع الشعب لاستبداد مطلق يجعل من حق هذا الشعب، بل من واجبه أن يسقط هذه الحكومات مهيئاً لنفسه من الوسائل الجديدة ما يكفل الأمن فى المستقبل(١).

«ولقد جاء فى ديباجة إعلان الحقوق الصادرة مع دستور «ولاية ماساشوسيت» سنة ١٧٨٠ :«أنه لما كان هدف كل حكومة هو ضمان بقاء الجماعة السياسية وحمايتها وتمكين الأفراد من التمتع بحقوقهم الطبيعية فى أمن وسلام فإن للشعب حق تغيير الحكومة واتخاذ ما يراه لازماً من تدابير تضمن له الأمن والرفاهية إذا ما قصرت هذه الحكومة فى تحقيق الأهداف». وكذلك وردت هذه الأفكار فى إعلان الحقوق الصادر فى ولاية «ماريلاند» والصادر فى ولايات: «كاليفورنيا»، و«نيوهامبشير»، و«فرجينيا»..(٢)».

«ولقد كان للثورة الفرنسية فضل وضع أفكار فلاسفة القرن الثامن عشر (بالذات) موضع التطبيق. حيث نجح رجال أعوام ١٧٨٩-١٧٩٣ فى صياغة هذه الأفكار فى شكل مبادئ عامة أودعوها وثيقة «إعلان حقوق الإنسان والمواطن»، ولقد أقرت الجمعيه الوطنية هذه الوثيقة فى ٢٧ أغسطس ١٧٨٩، ثم أصبحت جزءاً من الدستور الصادر فى سبتمبر سنة ١٧٩١. ولقد أعلنت تلك الوثيقة فى مادتها الثانية: «أن هدف كل جماعة سياسية هو صيانة حقوق الإنسان الطبيعية الخالدة. وأن هذه الحقوق هى الحرية والملكية والحق فى الأمن والحق فى مقاومة الجور..»(٣).

---

(١) انظر : د.محمد طه بدوى ، مقالة : سند الثورة ، مرجع سابق ، ص٣٧.

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٧ ، ص ٣٨.

(٣) نفس المرجع السابق ، ص ٣٨ ، ص ٣٩.

- «حق مقاومة الجور» ووثيقة إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي :-

"La Declaration des Droits de L' homme et du Citoyen"

ولقد قررت وثيقة «إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي» في ٢٧ أغسطس ١٧٨٩ أن «مقاومة الجور» من بين حقوق الفرد الطبيعية التي يتحتم على الحكومة صيانتها له. وهي إذ تعلن ذلك تسجل أفكار الفيلسوف الإنجليزي «لوك»، ولقد ذهب إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر مع دستور ٢٤ يونيه ١٧٩٣ فيما يتعلق بتسجيل «حق مقاومة الجور» إلى أبعد من ذلك متمشياً مع أفكار «لوك» إلى النهاية فجاء في مادته «٣٣» أن «مقاومة الجور» نتيجة حتمية لحقوق الإنسان الطبيعية الأخرى، وفي مادته «٣٥» جاء أنه إذا عبثت الحكومة بحقوق الأفراد كان لهم حق الثورة عليها كأقدس الحقوق وألزم الواجبات. وهكذا لايقتصر هذا الإعلان على الاعتراف للأفراد «بحق مقاومة الجور» كما فعل إعلان سنة ١٧٩٨ ، وإنما ذهب إلى حد الاعتراف لهم بأقصى صورة من صور مزاولة هذا الحق وهي« الثورة» لا على أنها حق فحسب، وإنما على أساس أنها واجب وطني أيضاً يحل أداؤه إذا ما عبثت الحكومة بحقوقهم.

هذا ولم يقصر إعلان ١٧٩٨ «حق الثورة» على الجماعة بأسرها وإنما خوله لكل فرد على حدة (م٣٥)، ولقد جاء في مادته الحادية عشرة أن كل إجراء يتخذ على غير ما يقتضيه القانون يعد تحكمياً واستبدادياً ويحق لمن يتخذ ضده بالإكراه أن يرده بالقوة. ويقرر الإعلان أنه لاضرورة لكي يعتبر الجور قائماً فيستدعي المقاومة أن يقع على الجماعة بأسرها، وإنما يكفي في وقوعه أن يلحق أحد أعضائها، فالجور يعد واقعاً على الجماعة إذا ما لحق واحداً من أعضائها، وهو يعد كذلك واقعاً على كل عضو إذا ما وقع على الجماعة بأسرها(م٣٤).

وجملة القول بشأن «هدف الدولة» في الإعلانات الثورية في الغرب

الحديث: أن تلك الإعلانات تبدو من القواعد التى تتضمنها أنها عميقة فى النزعة الفردية، فمن الناحية الفلسفية تنظر للفرد على أنه الحقيقة الأولى فى المجتمع الإنسانى، ومن الناحية السياسية جعلت تلك الإعلانات هدف كل جماعة سياسية خدمة الأفراد، كما نصبت الدولة حامياً لحريات الأفراد وحقوقهم الطبيعية. وهكذا جاءت تلك الإعلانات الثورية فى الغرب لتعلن أن هدف الدولة هناك يتمثل فى «حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد»(١).

- جهود دولية :-

«إعلان حقوق الإنسان والمواطن العالمي»

ونعرض هنا لهذا الإعلان العالمى بإيجاز، لأنه عند تناول مواده سيتبين أن واضعى هذا الإعلان مازالوا يؤمنون بتلك النزعة الفردية الغربية، ولقد أودعوا مادته الأولى: «**يولد جميع الناس أحراراً متساوين فى الكرامة والحقوق**» ، وفى المادة «١٧» ذكروا أن حق التملك حق مقدس، ولئن كانوا قد اعترفوا للفرد بحقوق اقتصادية واجتماعية كالحق فى العمل والتعليم فهى حقوق تأتى فى مرتبة بعد الحقوق الفردية النزعة (م٢٢ وما بعدها) ، وماذلك إلا مداراة لإيمان الناس فى مختلف بقاع الأرض بأفكار معاصرة.

ولقد تضمن ميثاق هيئة «الأمم المتحدة» ، بعد الحرب العالمية الثانية فيما نحن بصدده ديباجة تعرض لمقاصد الأمم المتحدة، والتى منها توفير احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً بلا تمييز، لذلك تكونت لجنة باسم «لجنة حقوق الإنسان» عهد إليها إعداد مشروع لإعلان عالمى لحقوق الإنسان، ولقد تم لها ذلك. ونص هذا الإعلان على ضرورة

---

(١) راجع فيما تقدم: د. محمد طه بدوى، النظم السياسية، دار المعارف بالإسكندرية، ١٩٥٥ ، ص٢١٨. وكذلك: د. العوا، مرجع سابق، ص٢٣٩.

أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان لكيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم، ولقد قام الإعلان بسرد هذه الحقوق(١) .

- « هدف الدولة »

«في النظم والدساتير الغربية المعاصرة» :-

ومن جملة ما تقدم فإن «هدف الدولة» فى الغرب، والذى تحدد فى الفلسفات السياسية الغربية الحديثة قد راح يترجم فيما بعد فى شكل إعلانات ثورية تعمل على بلورة ذلك الهدف، ومن ثم صياغته على نحو يجعله قابلاً للتطبيق، ولكى تقوم عليه النظم والدساتير الغربية فيما بعد. وهذه الفلسفات وتلك الإعلانات بصفة عامة كانت تهدف إلى أمرين: —

أولهما : تدعيم سلطة الأفراد قِبل الحاكمين. **ثانيهما**: تقييد سلطة الحكام قِبل المحكومين. وكلا الأمرين يهدف فى النهاية إلى «حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد»والتى هى هدف الدولة فى الغرب.

وبصدد تدعيم سلطة الأفراد قِبل الحاكمين: فإن ذلك يتأتى من ثنايا تخويل الأفراد حقوقاً تقف بها فى وجه السلطة، وعلى رأس هذه الحقوق (كما تقدم) «حق مقاومة الجور». ورغم أن هذا الحق نادت به الإعلانات الثورية، إلا أن الدساتير الغربية التى قامت فيما بعد راحت تحرم مزاولته تحريماً مطلقاً.

أما عن تقييد سلطة الحكام قِبل المحكومين فى الغرب: فإن الوسائل التى تكفل هذا التقييد إما أن تكون عن طريق إضعاف سلطة الحكام. وإما أن تقيد سلطتهم عن طريق تقوية المحكومين، ومن أهم وسائل تقييد سلطة الحكام (عن طريق تقوية المحكومين) قيام النظم التى تكفل للمحكومين حقوقهم وحرياتهم. وكما تقدم فإن هدف أى نظام سياسى

---

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، ص٢٣١ .

فى الغرب ينحصر فى «حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد»، ومن ثم فهو مقيد بإعمال هذا الهدف.

وبالنسبة لتقييد سلطة الحكام عن طريق إضعافها فإن بعض طرق اختيار الحكام وصور كيان الحكومة يضعف من سلطة الحكام، وبالتالى يقوى من حريات المحكومين، ومن أهم هذه الصور وتلك الطرق، تعيين الحكام بالانتخاب، ونظام الفصل بين السلطات. فتعيين الحكام بواسطة المحكومين عن طريق الانتخاب ولمدة معينة يجعل هؤلاء الحكام يترددون فى الطغيان على حريات الأفراد حتى لايفقدوا ثقتهم بهم فلايعاد انتخابهم، وهكذا تضعف طريقة تعيين الحكام بالانتخاب من سلطتهم، مما يقوى من حريات الأفراد. أما نظام الفصل بين السلطات فإنه يحول دون التعسف فى استعمال السلطة إذا ما تجمعت كلها فى يد هيئة حاكمة واحدة مما يدعم أيضاً من حريات الأفراد.

وبجانب ما سبق فى تقييد سلطة الحكام فإن الدساتير التى تقوم عليها النظم الغربية المعاصرة تعد وسيلة قانونية لتقييد سلطة الحكام، ذلك لأن الحكام ملزمون باحترام أحكام الدستور وعدم الإخلال به. وملزمون كذلك بالتدرج بين التشريعات: حيث يأتى الدستور على رأس جميع التشريعات، ثم تأتى القوانين العادية فاللوائح، فلا تصدر قوانين عادية أو لوائح مخالفة للدستور وإلا عدت باطلة، كما تأتى هنا الرقابة الدستورية كضمانة (قانونية) لحقوق الأفراد التى يكفلها لهم الدستور وكوسيلة لتقييد سلطة الحكام(١).

- «هدف الدولة» فى التطبيق فى الغرب المعاصر :-

وإذ عرضنا لهدف الدولة فى الفلسفات السياسية الغربية الحديثة وفى

---

(١) لمزيد من التفصيل بشأن تقييد سلطة الحكام ارجع إلى: نفس المرجع السابق، ص٢٥١.

الإعلانات الثورية وفى النظم والدساتير الغربية المعاصرة، نأتى هنا إلى معرفة أبعاد كل هذا فى التطبيق، وبداية نشير إلى أن تخويل الأفراد حقوقاً فى مواجهة السلطة بجانب تقييد سلطة الحكام إنما يرمى فى النهاية إلى تدعيم الشرعية، وكذلك فإن تلك الحقوق وذلك التقييد لسلطة الحكام يدعمان من قوة الأفراد فى مواجهة السلطة السياسية.

وكما تقدم فإن فلسفات الغرب الحديثة كانت تستهدف «حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد»، وتبعاً لذلك فإن هذا الهدف يرتبط بالشرعية هناك، فلكى تكون هناك سلطة شرعية فلابد أن تلتزم فى أدائها لوظائفها بذلك الهدف، ومن هنا كانت وظائف الدولة الغربية أدوات لتحقيق ذلك الهدف، فالسلطة السياسية فى الغرب حتى تقوم وتستمر لابد أن تسعى لتحقيق ذلك الهدف الذى أراده واضعو الفلسفات السياسية الغربية الحديثة (صيانة وحماية حقوق وحريات الأفراد)، وهو ما يرجى من وراء النظام السياسى هناك كما تقدم.

هذا ولقد راح الغرب المعاصر من ثنايا الواقع الفعلى ينحرف عن أهدافه العليا وقيمه الأساسية التى تحددت فى فلسفات القرنين «السابع عشر والثامن عشر»، فعملاً - انحرفت الدولة الغربية المعاصرة عن غايتها المحددة سلفاً فى أيديولوجياتها (حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد)، فإلى جانب تغاضى الدساتير الغربية المعاصرة عن كثير من حقوق الأفراد وفى مقدمتها حق المقاومة، انتهى الأمر (عملاً) إلى سيطرة قلة (رأسمالية) على السلطة واحتكارها، فراحت السلطة-هناك- تعمل لحساب ولمصلحة تلك القلة على حساب «الفرد» الذى هو غاية الدولة هناك. من هنا: فإننا نشكك فى شرعية تلك النظم السياسية الغربية المعاصرة تبعاً لخروجها على أهداف مجتمعها العليا وقيمه الأساسية.

- المبحث الثالث :

« هدف الشرعية في الإسلام »:-

وإذ عرفنا بهدف الشرعية بصفة عامة، وبهدف الشرعية فى الغرب، ننتقل هنا إلى التعريف «بهدف الشرعية فى الإسلام»، ومن ثم «بهدف الدولة فى الإسلام» وذلك كما يلى:-

- موقف « الإسلام » من «الخير العام» و«المصلحة العليا للجماعة» :-

وبادئ ذى بدء نعرض هنا لموقف الإسلام من عبارتى: «الخير العام» و«المصلحة العليا للجماعة». إن عبارة «الخير العام» (كما تقدم) هى عبارة تجريدية -تعنى التجرد من المصالح الفردية، وإلى هنا تلتقى كل الفلسفات الإنسانية عند هذا الحد. ولكن حينما تتجه هذه الفلسفات لبيان ماهية «الخير العام» تنتهى إلى المصلحة العليا والتى لها معايير أيديولوجية.

وفى هذا الصدد يلتقى «الإسلام» مع غيره من تلك الفلسفات الوضعية فى أنه ينشد «الخير العام». لكن «الإسلام» يتمثل «الخير العام» وتبعاً لذلك المصلحة العليا للمجتمع الإسلامى فى هدف عام رئيسى هو هدف الدولة الإسلامية وغايتها، والذى يتمثل فى إقامة المجتمع المسلم بكل معالمه التى تحددت فى الكتاب والسنة. ويتم إقامة هذا المجتمع المسلم من خلال وظائف تقوم بها الدولة الإسلامية: وظيفة داخلية: تتمثل فى تدبير مصالح المحكومين وتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وربط المجتمع الإسلامى ببعضه البعض، ووظيفة خارجية تتمثل فى نشر الدعوة «الجهاد»(١).

---

(١) لمزيد من التفصيل بشأن وظائف الدولة الإسلامية ارجع الى: د. حامد ربيع، فى تحقيقه لكتاب سلوك المالك، مرجع سابق، ص٢٩٠. وانظر كذلك: عبد العزيز صقر، نظرية الجهاد فى الإسلام - حول تحليل المفاهيم والمقومات الأساسية =

- « غاية الدولة » فى « الإسلام » :-

وانطلاقاً من هدف الشرعية فى «الإسلام»، ومن ثم هدف الدولة الإسلامية المتقدم، فإن السلطة السياسية فى المجتمع الإسلامى تقوم شرعياً على أساس أنها تكون ملتزمة فى أدائها لوظائفها فى السعى لتحقيق أهدافها المحددة سلفاً فى الكتاب والسنة. فالشرعية كما سبق تعنى التزام السلطة السياسية فى قيامها وفى استمرارها بأهداف مجتمعها العليا وبمبادئه الأساسية - هذا فيما يتصل بدور الشرعية أما «هدف الشرعية» فهو يتمثل فى تحقيق هذه الأهداف العليا للمجتمع ومبادئه الأساسية.

من هنا فإن «الخير العام» فى الإسلام ينتهى إلى «مصلحة عليا» قوامها إقامة المجتمع الإسلامى كما صور فى الكتاب والسنة(٢). وهذه هى الغاية التى ما قامت الدولة الإسلامية إلا لتحقيقها. بل إن هذه الغاية تُكون عقيدة الإنسان المسلم الذى يترتب على عدم إيمانه بها فقدان صفته كمسلم، ومن ثم يجب عليه تحقيقها فى حياته، واستخلاص تصوره للحياة منها. فالرسول(ﷺ) بعث لإقامة دين الله فى الأرض ثم خلفه فى ذلك خلفاؤه، وكانوا بحكم هذه الخلافة ملتزمين بالسير فى الطريق الذى سار عليه رسول الله(ﷺ) فى إقامة الدين وفى نشره اقتداءً به صلوات الله وسلامه عليه.

= فى التقاليد الأولى، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٣، من ص١٩ إلى ص٢٥، وعن وظيفة الجهاد تفصيلاً انظر: ص ١٠٤ ومابعدها.

(٢) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن ارجع إلى: د.فوزى محمد طايل، أهداف ومجالات السلطة فى الدولة الإسلامية، رسالة دكتوراه (منشورة)، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٨٦، ص٥ ومابعدها.

- «الخلافة» :-

وحيث إن هدف الشرعية فى الإسلام، ومن ثم هدف الدولة الإسلامية يتمثل فى إقامة المجتمع الإسلامى كما صور فى الكتاب والسنة تأتى لذلك «الخلافة» أو «الإمامة» أو «رئاسة الدولة الإسلامية»وتكون وظيفة الخليفة «رئيس الدولة الإسلامية» إقامة الدين ورعاية مصالح المحكومين وذلك بقيامه على شئون الدولة فى الحدود التى رسمها الإسلام. وهى أمور لاتتم إلا بالقوة والإمارة وولاية أمر الناس وهى أعظم واجبات الدين، بل لاقيام للدين إلا بها(١). ومن هنا عُرفت «الخلافة» بأنها خلافة الرسول(ص) فى إقامة الدين وسياسة الدنيا(٢). فالرسول(ﷺ)كان يقوم بوظيفتين: وظيفة التبليغ عن الله، ووظيفة القيام على أمر الله وسياسة الدنيا به. فلما توفى الرسول(ﷺ)انتهت وظيفة التبليغ بعد كمال الرسالة وتمامها، وبقيت الوظيفة الأخرى فوجب أن يقوم بأدائها من يستطيع القيام بأعبائها، ولأنه يخلف الرسول(ﷺ)فى هذا الأمر سمى «بالخليفة». وهنا نؤكد على أن الإسلام لم يعرف الفصل بين الدين والدولة، فتلك خاصة أصيلة فيه. ذلك أن الرسول(ﷺ)صاحب الرسالة كان هو نفسه رئيس الدولة وقائد الجند وكان يقوم على أمور الدنيا والدين معاً(٣).

---

(١) انظر : ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص١٨٤.

(٢) انظر : الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق ، ص٢.

(٣) لمزيد من التفصيل بشأن كون الإسلام ديناً ودولة ارجع إلى: خالد محمد خالد، الدولة فى الإسلام، دار ثابت، ١٩٨١. وكذلك: د. نادية محمد عياد، بين الحاكم والرعية، مرجع سابق، ص٣. وكذلك: د. عبد الحميد متولى، مبادئ نظام الحكم فى الإسلام، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٨، ص٩٢. وكذلك: د. القطب محمد القطب، الإسلام والدولة، دار الاتحاد العربى، ١٩٨٢، من ص٦ إلى ص٣٣، وكذلك: د. حازم الصعيدى، الإسلام والخلافة، مكتبة الآداب، ١٩٨٤، من ص ٥٧ إلى ص٧٤.

وانطلاقاً مما تقدم فقد قرر الفقهاء والمفكرون المسلمون أن نظام الخلافة إنما قام ليحمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الدنيوية والأخروية(١). ويلتزم «الخليفة» -كما يقرر الفقهاء- بعدة واجبات تدور جميعها حول تلك الغاية المتقدمة، فهو يلتزم بحفظ الدين سواء بنشره أو الدعوة إليه، وجهاد أعداء الإسلام، ورعاية مصالح المسلمين، وكل هذا يقتضى منه تنفيذ أحكام الدين من إقامة الحدود، وتحقيق العدل بين أفراد المجتمع الإسلامى، وحمايتهم من العدوان عليهم ورد هجمات أعداء الإسلام الفكرية أو العسكرية..الخ(٢) ثم هو أخيراً مكلف بإقامة الجهاز الحكومى والإدارى القادر على تحقيق هذه الأهداف والإشراف على هذا الجهاز.

- مضمون «هدف الدولة» فى الإسلام :-

إن إقامة المجتمع الإسلامى بكل معالمه التى تحددت فى الكتاب والسنة كهدف نهائى للدولة الإسلامية يقتضى (مما تقدم) تحقيق هدفين هما: إقامة الدين، وتحقيق مصالح المحكومين.هذا ولئن كان هدف الدولة فى الإسلام يتمثل أساساً فى إقامة الدين ونشر الدعوة فلا يعنى هذا أن عمل رئيس الدولة لا يتعلق بمصالح الأفراد، فالرئيس يعنى بهذه المصالح سواء تعلقت بمسلمين أو بغير مسلمين فى المجتمع الإسلامى. إن الشريعة الإسلامية فى جملتها جاءت لتحقيق مصالح الناس، وما من حكم بها إلا ويقصد به مصلحة خاصة أساسها المحافظة على النفس أو العقل أو العرض أو المال أو الدين(٣). إلا أن تقرير هذه المصلحة وكيفية تحقيقها يكون وفقاً للقيم الإسلامية التى يكون الهدف من الخلافة (رئاسة الدولة) إقامتها

---

(١) انظر : ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق، ص ١٧٠.

(٢) لمزيد من التفصيل بهذا الشأن ارجع إلى: الجوينى: غياث الأمم، مرجع سابق، ص٨٩.

(٣) انظر : عبد الوهاب خلاف ، علم أصول الفقه ، دار القلم ، ١٩٥٦، ص ٢٠٠.

ونشرها على مستوى المجتمع المسلم الكلى .

من هنا فإن «هدف الدولة فى الإسلام» (هدف الخلافة) ذو مضمونين : **أولهما**: إقامة الدين، **وثانيهما** : تحقيق مصالح المحكومين. أما عن **إقامة الدين** فهو الهدف الأساسى الذى يجب أن تلتزم به الدولة الإسلامية. إنه مبرر وجودها وسر تميزها عن غيرها من الدول. بل إن الجماعة المسلمة التى تشكل فى تجمعها السياسى صورة الدولة، لا يجمع بين أفرادها إلا صفة الإسلام(١) . هذا ولاتتم إقامة الدين إلا بالقوة (بالسلطة) فلا قيام للدين إلا بها. ذلك أن الدين والسلطة توأمان لا ينفصلان، ومن هنا أجمع الفقهاء على وجوب قيام السلطة فى المجتمع انطلاقاً من مقدمات إسلامية منها: «الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور»(٢) ، « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديدفيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوى عزيز»(٣) ،وكما قال «ابن تيمية»: «إن الله ليزع بالسلطان ما لايزع بالقرآن»(٤) . وهنا أوجب الفقهاء واجبات على سلطة الأمر فى الدولة الإسلامية بشأن إقامة الدين هى: حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، وجهاد من عاند الإسلام.(٥)

وتجدر الإشارة هنا (فى إطار المضمون الأول لهدف الدولة فى الإسلام - إقامة الدين) إلى أن المقصود «بإقامة الدين» أمرين : **أولهما**:

---

(١) انظر : د. العوا، مرجع سابق، ص١٤٦ ، ص١٤٧

(٢) سورة الحج ، الآية ٤١ .

(٣) سورة الحديد،الآية ٢٥ .

(٤) انظر : ابن تيمية ، الحسبة فى الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٧ .

(٥) انظر : الماوردى : المرجع السابق ، ص ١٤ .

تطبيق الشريعة الإسلامية (على نحو ما تقدم)، وثانيهما: نشر الدعوة الإسلامية (نشر الدين) خارج الحدود - أى العمل على إعلاء كلمة الله فى الأرض من جانب الدولة الإسلامية، فإن تقاعس أفرادها (حكاماً ومحكومين) استبدلهم الله بغيرهم: «يا أيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة فما متاع الحياة الدنيا فى الآخرة إلا قليل. إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً ويستبدل قوماً غيركم ولا تضروه شيئاً والله على كل شئ قدير»(١)، «يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله واسع عليم»(٢)، «ألم تر أن الله خلق السماوات والأرض بالحق إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد»(٣)، «وربك الغنى ذو الرحمة إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما أنشأكم من ذرية قوم آخرين».(٤)

وبصدد المضمون الثانى لهدف الدولة فى الإسلام: «**تحقيق مصالح المحكومين**» فإنه إذا كان هدف إقامة الدين من الأهمية بمكان على أساس أنه الغاية والهدف الأساسى للدولة الإسلامية، فإن هدف تحقيق مصالح المحكومين (من المسلمين وغير المسلمين) يحتل مكاناً من الأهمية يجعله يقف جنباً إلى جنب مع إقامة الدين، «ذلك أن الله سبحانه وتعالى قد رتب على طاعته واجتناب معصيته مصالح الدارين: الدنيا والآخرة. وكما يترتب على الطاعة واجتناب المعصية مصالح الفرد الدنيوية والأخروية فإن الحاكم يجب عليه التصرف بما فيه الأصلح للمحكومين لأنه يولى للقيام

(١) سورة التوبة، آية ٣٨، ٣٩.

(٢) سورة المائدة، آية ٥٤.

(٣) سورة إبراهيم، آية ١٩.

(٤) سورة الأنعام، آية ١٣٣.

بجلب مصالح المولى عليهم ودرء المفاسد عنهم»(١) . ولقد أوجب الفقهاء هنا على الحاكم واجبات لتحقيق هدف «تحقيق مصالح المحكومين» منها: تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة وحماية الديار ليتصرف الناس فى المعايش وينتشروا فى الأسفار آمنين، وتنفيذ الأحكام بين المتنازعين ...الخ.

هذا ويتداخل الحرص على تحقيق الناحيتين (المضمونين) فى هدف الدولة الإسلامية فى إيجاب إقامة الحدود لتصان محارم الله وتحفظ حقوق العباد، وأن يباشر الحاكم بنفسه مشارفة الأمور، وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة(٢) .

وجملة القول هنا بشأن مضمون «هدف الدولة فى الإسلام» أنه يتحدد فى إقامة المجتمع المسلم كما صور بالكتاب والسنة، وأن ذلك يتم من خلال تحقيق الأهداف الآتية : -

أولاً : إقامة الدين، وذلك من ثنايا تطبيق الشريعة الإسلامية بين أفراد المجتمع الإسلامى، ونشر الدعوة الإسلامية خارج الحدود.

ثانياً : تحقيق مصالح المحكومين.

ونؤكد هنا على أن هذه الأهداف تأتى مرحلياً، حيث يأتى هدف تحقيق مصالح المحكومين (أى توفير الاحتياجات الضرورية لمعيشتهم)، جنباً إلى جنب مع هدف تطبيق الشريعة، فإذا تحققت مصالح المحكومين وطبقت الشريعة، جاء الهدف التالى وهو نشر الدعوة .

- «هدف الدولة الإسلامية» شرط ابتداء وشرط بقاء :-

وانطلاقاً مما تقدم فإن الهدف النهائي للدولة الإسلامية بشتى

---

(١) انظر : عز الدين بن عبد السلام ، قواعد الأحكام ، القاهرة ١٩٦٨، ص١١، ص٧٤.

(٢) انظر : الماوردى، نفس المرجع السابق ، ص ١٤ ، ص١٥.

مؤسساتها إنما ينحصر فى إقامة مجتمع إسلامى كما تحددت معالمه (بكل قطاعاته) فى الكتاب والسنة. وتبعاً لذلك فإن العمل على تحقيق هذا الهدف من جانب القائمين على سلطة الدولة هو على حد تعبير الفقه الإسلامى - كما تقدم - «شرط ابتداء وشرط بقاء» بالنسبة لولايتهم - فى معنى أن شرعية السلطة فى الدولة الإسلامية مرهونة فى قيامها وفى استمرارها بالتزامهابالعمل على تحقيق تلك الغاية أو ذلك الهدف النهائى للدولة الاسلامية.

من هنا فإذا خرجت سلطة الأمر فى الدولة الإسلامية على مقتضى ذلك الشرط (إقامة الدين وتحقيق مصالح المحكومين) انقضت ولايتها، وسقط عن المحكومين واجب الطاعة لها. ولكن قامت سلطة سياسية فى مجتمع إسلامى تحت أى ظرف من الظروف ولم تلتزم بتحقيق هذه الغاية فهى سلطة غير شرعية لا يجب على المحكومين طاعتها. إن الالتزام بتحقيق تلك الغاية هو الحد الأدنى لشرعية السلطة فى الدولة الإسلامية. ذلك أن هذا الالتزام هو وحده الكفيل بوجوب طاعة المحكومين لهذه السلطة، وسواء بعد ذلك أأمكنها أن تؤدى ما التزمت به، أم حالت بينها وبين تحقيقه عوامل خارجة عن إرادتها، أو ضرورات كان عليها مراعاتها والخضوع لها، حال انشغال الدولة فى حروب خارجية، أو فتنة داخلية، يكون فى عدم التصدى لها إضرار بكيان الدولة ذاته أو بالمصالح الحيوية لأفرادها. ففى مثل هذه الحالات يأتى عدم السعى إلى تحقيق الغاية استناداً لقواعد شرعية عامة، خاصة قاعدتى: «الضرورات تبيح المحظورات» «ودفع المفسدة مقدم على جلب المنفعة». ذلك هو الحد الأدنى لتحقيق الغاية فى النظام الإسلامى والأساس الشرعى لذلك(١).

---

(١) راجع فيما تقدم: د. صلاح الدين دبوس، الخليفة: توليته وعزله، مرجع سابق، ص٧٥. وكذلك د. العوا، المرجع السابق، ص ١٥٣، ص ١٥٤.

- «دعائم الدولة الإسلامية» :

(دعائم النظام السياسي الإسلامي):-

وإذ وقفنا على مضمون هدف الدولة (هدف الشرعية) فى الإسلام، ننتقل هنا إلى تناول دعائم النظام السياسى الإسلامى على النحو التالى:-

إن المدلول الدقيق للفظة الشرعية - فى معناها المتقدم - يعنى التزام السلطة السياسية فى قيامها وفى استمرارها بفلسفة مجتمعها - أى بأهداف مجتمعها العليا وقيمه الأساسية. من هنا فإن الشرعية فى الإسلام تعنى التزام السلطة السياسية فى الدولة الإسلامية بأهداف الإسلام العليا والتى تتمثل - كما تقدم - فى إقامة الدين وتدبير مصالح المحكومين، وبقيمه الأساسية التى تتمثل فى الشورى والعدالة ومقاومة الجور.....الخ، وكل ذلك سعياً لبلوغ الهدف النهائى للدولة الإسلامية، والذى يتمثل فى إقامة المجتمع المسلم بكل معالمه التى صورت فى الكتاب والسنة.

من هنا نعرض لدعائم الدولة الإسلامية (والتى هى فى ذات الوقت دعائم النظام السياسى فى الإسلام) على النحو التالى : -

أولاً: القيم السياسية الإسلامية العليا والتى تتمثل فى : الشورى، والعدل، واحترام الشخصية الفردية، ومقاومة الجور، ثم نعرض هنا لجوهر هذه القيم جميعاً وهو «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»، على اعتبار أن عدم قيام سلطة الدولة على هذه القيم يسقط عنها شرعيتها.

ثانياً : نعرض لحريات وحقوق الإنسان فى الإسلام على أساس أن هذه الحقوق والحريات التى أقرها الإسلام للأفراد - هى الضمانة لعدم تعسف السلطة بالحريات والحقوق (ومن ثم كضمانة للشرعية).

أولاً : القيم السياسية الإسلامية العليا :-

وبادئ ذى بدء نشير هنا إلى أننا نعنى بإقامة المجتمع الإسلامى

(هدف الشرعية فى الإسلام) : إقامة مجتمع مثقف بثقافة إسلامية - أى مجتمع تسوده القيم الإسلامية، فلا مجتمع إسلامياً دون الحرية والمساواة والشورى والعدالة والطاعة للحاكمين ومقاومتهم إن جاروا.

وتجدر الإشارة هنا إلى القول بأن معظم هذه القيم الإسلامية (الحرية - المساواة ...الخ) تلتقى مع مثيلاتها فى الغرب المعاصر، فلئن كان الإسلام قد سبق الغرب فى هذا الشأن بأكثر من ألف عام إلا أن الغرب المعاصر قد انتهى إلى تلك القيم فى أيامنا وراحت دساتيره تأخذ بها. وعلى الرغم من ذلك فمازال الإسلام ينفرد فى هذا الشأن بإعطائه ضمانات موضوعية لهذه القيم، ومازال الغرب حتى الآن يفتقر إلى هذه الضمانات. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فهناك قيم إسلامية سياسية لم يعرفها الغرب إلى الآن فى نظمه السياسية (أى فى مجال التطبيق) وعلى رأسها قيمة «مقاومة الجور» كضمانة موضوعية فى حالة عدم التزام القائم على السلطة بكل القيم السالفة الذكر.

من هنا فإننا عند تناولنا لتلك القيم الإسلامية العليا لن نبحث فى الإسلام عما يقابل تلك القيم فى الغرب (حرية - مساواة...الخ) شأن المقلدين، ولكننا نتجه إلى الكتاب والسنة لمعرفة التصور الإسلامى لهذه القيم التى سبق بها الإسلام الغرب بأكثر من ألف سنة، إلى جانب التعرف على تلك الضمانات الموضوعية التى يظهر بها الإسلام على الغرب فى حالة عدم التزام القائم على السلطة هذه القيم .

وفيما يلى نعرض لهذه القيم الإسلامية العليا :

- أولاً : «الشورى» :-

وتأتى «الشورى» فى الإسلام فيما لا نص فيه فى أى أمر من أمور الحكم. وتعد «الشورى» خاصة من خصائص النظام السياسى فى الإسلام، وهى فريضة واجبة على الحاكمين والمحكومين معاً، وقد ذهب جمهور

الفقهاء إلى أن الشورى من أصول الشريعة وقواعدها، ورتبوا على ذلك أن من ترك الشورى من الحكام فعزله واجب دون خلاف. و«الشورى» ليست مطلقة بل هى مقيدة بنصوص التشريع وروحه، فما ورد فيه نص لا يكون محلاً «للشورى»، إلا أن تكون «الشورى» مقصوداً منها التنفيذ، ففى هذه الحالة تجوز. وأما مالم يرد فيه نص فكله محل للشورى، وللمسلمين أن ينتهوا منه إلى مايرون من رأى. ويمكن القول بأن الإسلام قد جاءت نصوصه بالمبادئ الكلية ولم تأت بتفصيل، «فالشورى» حق للحاكمين والمحكومين على السواء، ولكن تنظيم هذا الحق أمر يختلف باختلاف الزمان والمكان(١).

ولما كانت «الشورى» واجبة على الحاكمين والمحكومين، فللحاكم أن يعرض رأيه على الأمة، وللأمة أن تطلب من حاكمها أن يبين رأيه لها، أو يبين رأيه «لأهل الحل والعقد» (أهل الشورى) وهم الذين يكفون عن الأمة هذا الواجب ،ويبينون رأى الأمة كممثلين لها. وليس من الضرورى أن يجمع أهل الرأى على رأى واحد، وإنما الرأى ما اتفقت عليه أكثرية المشيرين بعد تقليب وجوه الرأى ومناقشة المسألة المعروضة من كل وجوهها(٢).

ويشترط فى «أهل الشورى» : العدالة والعلم والرأى والحكمة بما يمكنهم من أدائهم لهذا الواجب. هذا ولا تكون «الشورى» فى الأمور الإدارية اليومية التى تقوم عليها الأجهزة التنفيذية فى الدولة فإنها أمور بحكم طبيعتها تحتاج إلى الحسم والسرعة ولاتحتمل العرض على الشورى، اللهم إلا إذا تعلق بعضها ببعض الأمور الخطيرة التى تمس مجموع المتعاملين مع هذه الأجهزة. وتبعاً لذلك «فالشورى» تكون فى

---

(١) انظر : د. محمد طه بدوى ، مشروع دستور إسلامى ، مرجع سابق، ص٥٥.

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة.

الأمور المصيرية التى تتعرض لها الأمة(١).

وفى شأن أدلة الشورى ووجوبها، فقد وردت فى القرآن آيتان صريحتان ذكرت فيهما «الشورى» كأمر واجب فى إحداهما، وكوصف يمدح فاعلوه المتصفون به فى الثانية. ففى الآية الأولى، يأمر الله سبحانه وتعالى رسوله (ﷺ) بالشورى فيقول له: «وشاورهم فى الأمر»(٢). وفى الآية الثانية يمتدح الله سبحانه وتعالى الذين يعملون بقيمة «الشورى» بقوله: «والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم»(٣). وبالإضافة إلى هاتين الآيتين، تأتى آية:«ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون»(٤) دليلاً أقوى على وجوب الشورى.

أما عن «السنة النبوية» فإنها زاخرة بالأمثلة العملية لاستشارة الرسول(ﷺ) أصحابه، وهنا يقول أبو هريرة (رضى الله عنه) : «ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله(ﷺ)(٥)».ومن ذلك استشارة الرسول(ﷺ) لأصحابه فى الخروج يوم «بدر»، وفى الخروج أو البقاء فى المدينة يوم «أحد» ...الخ. ومن هنا فإن طلب «الحاكم» للمشورة من «الأمة» فى الأمور التى لانص فيها يعد عملاً بسنة الرسول(ﷺ) .

- وجوب «الشورى» :-

والرأى الراجح بين الفقهاء هو أن «الشورى» واجبة، فيجب على

(١) انظر : محمد رشيد رضا، الخلافة ، مرجع سابق ، ص٢٣، وكذلك: الماوردى، المرجع السابق ، ص٦.

(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٥٩.

(٣) سورة الشورى ، الآية ٣٨.

(٤) سورة آل عمران ، الآية ١٠٤.

(٥) الخبر عن أبى هريرة، رواه الترمذى فى صحيحه.

الحاكم مشاورة «الأمة» في الأمور العامة بحيث إذا ترك الحاكم «الشورى» كان للأمة (أو من يمثلها: «أهل الحل والعقد») أن تطالبه بها، وأن تبدى رأيها - ولو لم يطلب منها ذلك، لأن للأمة حق الشورى - فيما قد يكون لها فيه رأى(١). وهذا الوجوب مستفاد من الآيتين السالفتين : «وشاورهم فى الأمر»، «وأمرهم شورى بينهم» ، ومستفاد كذلك من طلب الرسول(ﷺ) المشورة من أصحابه وهو الغنى عنها.

- «الشورى» ملزمة :-

يقول تعالى:**«وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين»**(٢). هذه الآية الكريمة تؤكد على لزوم «الشورى»، إذ لايكون العزم إلا بعد «الشورى»، وهنا يقول «القرطبي» نقلاً عن قتادة: «إن العزم هو الأمر المروى المنقح، وليس ركوب الرأى دون روية عزماً»(٣). ثم يأتى التوكل على الله - أى طلب التأييد وذلك لايكون إلا من الله سبحانه وتعالى الذى بيده مقاليد كل شيء. أما دور المشاورة فمحصور فى بيان أقرب الآراء إلى الصواب وأحراها بالاتباع. وفى النهاية «فالشورى» هى رأى الأكثرية. وهنا يقول «رشيد رضا» فى تفسير قوله تعالى: «وشاورهم فى الأمر»: «إن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد فى الأكثر. والخطر على الأمة فى تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد وأكبر.. فكان رسول الله(ﷺ) يستشير أصحابه، ويرجع عن رأيه إلى رأيهم»(٤). كما يجب على الأقلية التى لم يؤخذ برأيها أن تكون أول من يسارع إلى تنفيذ رأى الأكثرية.

---

(١) انظر : عبد القادر عوده، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق ، ص٢٠٨.

(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٥٩.

(٣) انظر : القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، جـ٤ ، ص٢٥٢.

(٤) انظر : تفسير المنار لمحمد رشيد رضا ، مطبعة المنار، جـ٤ ، ص١٩٨ ومابعدها.

وهكذا فإن «الشورى» فى الإسلام فريضة واجبة على الحاكم والمحكوم على السواء، فمن ثناياها تراقب «الأمة» (إذا لم يوجد من يكف عنها ذلك الواجب) السلطة القائمة وتحاسبها وتأخذ على يديها. بل وعلى «الأمة» فريضة تغيير هذه السلطة إن هى فسقت أو جارت أو ضعفت عن النهوض بما فوضت إليه من مهام تقوم عليها. وتبعاً لذلك تمثل «الشورى» -كقيمة إسلامية- ضمانة لعدم خروج القائم على السلطة فى الدولة الإسلامية عن غايته.

-ثانياً: «العدل» :-

وتأتى قيمة «العدل» فى الإسلام كقيمة من قيمه العليا، ويعتبر «العدل» فريضة وليس مجرد حق، فهو فريضة واجبة على الكافة: **«إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى»**(١). فهذه الآية القرآنية تحض على «العدل» وتأمر به أمراً مجملاً شاملاً للشئون كلها، وأما بصدد كونه أمراً مفصلاً خاصاً بأمور الحكم فهنا تأتى آية: **«إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل»**(٢)، وتبعاً لذلك «فالعدل» فريضة واجبة على الحكام تجاه المحكومين. والرسول(ﷺ) يقول فى هذا الشأن: «ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة» (٣). وكذلك يعتبر «العدل» فريضة على المحكومين لأنه فريضة واجبة على الكافة: **«يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين»**(٤)، والقسط هو «العدل»، ولقد

---

(١) سورة النحل ، الآية ٩٠.

(٢) سورة النساء ، الآية ٥٨.

(٣) أخرجه الدارمى فى مسنده.

(٤) سورة النساء ، الآية ١٣٥.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فرض القرآن «العدل» حتى فى القول: «وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى»(١)، وكما يفرض القرآن «العدل» فيما بين المؤمنين بعضهم بعضاً (حكاماً ومحكومين) فقد فرضه أيضاً فيما بينهم وبين أعدائهم: «ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى» (٢). إنها شمولية «العدل» كقيمة جاء بها الإسلام.

- تحريم «الظلم» :-

وكما أقر القرآن «العدل» وحض عليه ورغب فيه، نهى عن «الظلم» وكره فيه وحذر منه، وبين عاقبة الظالمين: «إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون فى الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم»(٣)، ولقد بين الرسول(ﷺ) عاقبة عدل الحكام فأخبر أن أول السبعة الذين يظلهم الله بظله هو: «الإمام العادل». وهنا يقول الرسول(ﷺ) وهو يوجه حديثه إلى المحكومين: «إن لهم (أى للأئمة) عليكم حقاً، ولكم عليهم حقاً مثل ذلك، ما إن استرحموا رحموا، وإن عاهدوا وفوا، وإن حكموا عدلوا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»(٤). وإذن فالحق الذى للحاكمين على المحكومين هو الطاعة، ولكن تلك الطاعة مرهونة بعدل الحاكمين.

من هنا فإن «الظلم» مجاوزة «للعدل»، ومن ثم جور على المحكومين، وهو لذلك حرب معلنة وغير شرعية يشنها الظالمون ضد الأمة، وتبعاً لذلك وجب مواجهة هؤلاء الظلمة بما يردعهم من أساليب المقاومة والتى منها القتال: «أُذِنَ للذين يقاتلون بأنهم ظُلِمُوا وإن الله على نصرهم

---

(١) سورة الأنعام ، الآية ١٥٢.

(٢) سورة المائدة ، الآية ٨.

(٣) سورة الشورى ، الآية ٤٢.

(٤) أخرجه أحمد بن حنبل فى مسنده.

لقدير»(١). ولقد أنبأنا الرسول(ﷺ) أن الصراع بين «العدل» و«الظلم» قائم أبدا: «لايلبث الجور بعدى إلا قليلاً حتى يطلع، فكلما طلع من الجور شئ ذهب من العدل مثله، حتى يولد فى الجور من لايعرف غيره، ثم يأتى الله تبارك وتعالى بالعدل، فكلما جاء من العدل شئ ذهب من الجور مثله، حتى يولد فى العدل من لايعرف غيره»(٢). وبشأن مواجهة «الظلم» فإن الرسول(ﷺ) قد أوصل هذه المواجهة إلى حد الإيجاب لقوله(ﷺ): «إذا رأيتم أمتى تهاب الظالم أن تقول له: إنك أنت ظالم، فقد تُودِّع منهم»(٣)، وتبعاً لذلك فإن الرسول(ﷺ) قد جعل من التصدى للظلم بالمقاومة دليل حياة الأمة، فإن هى عجزت عن ذلك أو أهملته فإنها ستكون عندئذ فى عداد الموتى، الذين «تُودِّع منهم» رغم أنهم يأكلون ويشربون كما يأكل ويشرب الأحياء. وهنا ينتقل «حق مقاومة الظلم» من كونه حقاً إلى كونه واجباً على الأمة الإسلامية(٤).

وجملة القول هنا بشأن قيمة «العدل» كقيمة عليا من قيم الإسلام السياسية: أنها تشكل بذاتها ضمانة فعالة لعدم خروج القائم على السلطة السياسية فى الدولة الإسلامية عن شرعيته.

-ثالثاً: احترام الشخصية الفردية (الحرية والمساواة) :-

لقد أقر الإسلام احترام الشخصية الفردية بوصفها قيمة إنسانية: **«ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً»**(١). وتأكيداً لاحترام الشخصية

(١) سورة الحج، الآية ٣٩.

(٢) أخرجه أحمد بن حنبل فى مسنده.

(٣) أخرجه أيضاً أحمد بن حنبل فى مسنده.

(٤) راجع فيما تقدم: د. محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٨٩، ص ١٦٧.

الإنسانية قرر الإسلام للأفراد حقوقاً وحريات (فى وقت لم يكن للإنسان فيه حق أو حرية) فى مواجهة السلطة السياسية، وعلى رأس تلك الحقوق حقا الحرية والمساواة،وسوف نلقى الضوء علي «الحرية» و«المساواة» اللذين يمثلان معاً قيمة سياسية عليا فى الإسلام هى قيمة احترام الشخصية الفردية، وذلك فى حينه (عند تناولنا لحقوق وحريات الإنسان فى الإسلام).

- رابعاً: «مقاومة الجور» :-

إن كل القيم المتقدمة (الشورى - العدالة - الحرية - المساواة) تلتقى بمثيلاتهافى الغرب المعاصر فى المضمون، لكن الإسلام مازال يظهر على الغرب فى هذا الشأن (إلى جانب سبقه للغرب فى المضمون) بضمانات موضوعية فى التطبيق إذا خرج الحكام على هذه القيم، وتتمثل تلك الضمانات أساساً فى «مقاومة الجور» كقيمة سياسية عليا ينفرد بها الإسلام ويظهر على الغرب الذى لم يعرف فكرة «المقاومة» تلك إلا كفكرة فلسفية محضة (قال بها «لوك») ولم توضع موضع التطبيق فى أى دستور غربى معاصر. من هنا فضمانات الإسلام بصدد التزام القائم على السلطة بتلك القيم، ومن ثم التزامه بالشرعية هى ضمانات فعالة بينما تأتى الضمانات النهائية لتلك القيم فى الغرب قاصرة على القوانين وبالتالى فهى ضمانات شكلية.

ولتوضيح ذلك:فإن الإسلام قد أقر قيمة سياسية إسلامية عليا هى قيمة الطاعة - طاعة الحاكمين من جانب المحكومين، فوفقاً لأحكام الإسلام تعد طاعة الحكام فضيلة مأمور بها - كما تقدم: **«يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»**(٢) ويقول

---

(١) سورة الإسراء ، الآية ٧٠.

(٢) سورة النساء ، الآية ٥٩.

الرسول(ﷺ): «من أطاعنى فقد أطاع الله ومن عصانى فقد عصى الله ومن يطع الأمير فقد أطاعنى ومن يعص الأمير فقد عصانى»(١). غير أن هذه الطاعة فى الإسلام مرهونة بالتزام القائم على سلطة الأمر الكتاب والسنة فيما يصدر عنه من أوامر، فالأصل فى الإسلام أنه «لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق»، وكما قال الرسولﷺ:«السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره مالم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولاطاعة»(٢)، وهذا الحديث النبوى إذن يتضمن قيمة سياسية إسلامية عليا مؤداها أن طاعة الحكام تكون فيما يصدر عنهم من قرارات تأتى متفقة مع الكتاب والسنة، فإن جاءت تلك القرارات مجافية للكتاب والسنة سقط واجب الطاعة عن المحكومين وكانوا مكلفين بواجب أعظم هو مقاومة جور الحكام.

من هنا ففى حالة خروج القائم على السلطة فى قراراته على الكتاب والسنة تأتى ضمانات الإسلام الفعالة التى تتمثل فى حقوق تخول للأفراد فى مواجهة جور الحكام. وهذه الضمانات لها مضمون سلبى وآخر إيجابى. أما عن **المضمون السلبى**:فيتمثل **أولاً** فى:عدم الطاعةللحاكم الجائر وهذا مايقره القرآن: «ولاتطيعوا أمر المسرفين. الذين يفسدون فى الأرض ولايصلحون»(٣)، وفى السُّنة: «لاطاعة فى معصية الله»(٤)، «إنما الطاعة فى المعروف»(٥). **ثانياً**: عدم التعاون مع الحاكم الخارج عن الشرعية: **«وتعاونوا على البر والتقوى، ولاتعاونوا على الإثم والعدوان»**(٦).

---

(١) أخرجه : مسلم والبخارى فى صحيحيهما.

(٢) أخرجه أيضاً : مسلم والبخارى فى صحيحيهما.

(٣) سورة الشعراء ، الآيتان: ١٥١ ، ١٥٢.

(٤) أخرجه أحمد فى مسنده.

(٥) أخرجه البخارى فى صحيحه.

(٦) سورة المائدة ، الآية ٢.

أما عن المضمون الإيجابى لضمانات الشرعية فى الإسلام فإنه يتمثل فى: «مقاومة الجور» كحق إيجابى للمسلم، بل إنه يجاوز مجرد الحق إلى كونه واجباً. و«مقاومة الجور» كواجب يعد أصلاً من أصول الإسلام التى صورت فى الكتاب والسنة: **«كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله»**(١). فانطلاقاً من ذلك الواجب الأعم «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» يأتى واجب مقاومة الجور لكى يصبح التزاماً عقائدياً يرتبط بإيمان المسلم. كما أكد ذلك الرسول ﷺ بقوله: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»(٢).

من هنا فإن التزام الحاكم بتلك القيم الإسلامية السياسية العليا يرتب له على المحكومين حق الطاعة وعدم الخروج عليه، أما فى حالة خروج الحاكم على تلك القيم الإسلامية العليا يصبح على المحكومين واجب مقاومة الجور، وهذه المقاومة تبدأ بالنصح والإرشاد وتنتهى بعزل الحاكم الجائر والخروج عليه. ذلك أن عزل الحاكم (إن لم يأخذ بالنصيحة) يشكل ضمانة فعالة لعدم خروجه عن القيم الإسلامية العليا.

- عزل الحاكم :-

يقول الشيخ «محمد عبده» : «لما كان الخليفة يعد بمثابة الوكيل عن الأمة فهى لذلك تملك الحق فى عزله إن أساء»(٣). ويقول «الماوردى»: «إن الإمام ينعزل إذا تغير حاله، والذى يتغير به حاله أمران: أحدهما جرح فى عدالته، والثانى نقص فى بدنه»(٤)، والجرح فى العدالة

---

(١) سورة آل عمران ، الآية ١١٠.

(٢) أخرجه مسلم والترمذى فى صحيحيهما ، والنسائى فى سننه.

(٣) انظر : محمد عبده ، الإسلام والنصرانية ، طبعة المنار، ١٩٥٤، ص٥٩.

(٤) الماوردى ، المرجع السابق ، ص ١٥.

قد يكون لأمر شخصى كتركه الصوم أو الصلاة أو شرب الخمر أو الزنا، وقد يكون بأمر يجاوز به سلطته أو يسئ استعمال هذه السلطة... .

وبصفة عامة يذهب جمهور الفقهاء إلى عزل الحاكم إذا قام سبب يوجب هذا العزل، ورغم ذلك فهم يسلمون بأنه إجراء استثنائى عنيف، فلا يجوز اللجوء إليه إلا عند الضرورة ولأسباب قوية، وبعد استنفاد كافة الضغوط الأخرى التى يمارسها «أهل الحل والعقد» بما لهم من حق الرقابة والتقويم للحاكم، ونستطيع هنا أن نحصر أسباب العزل فى ثلاثة أسباب رئيسية هى: الكفر، والفسق، والظلم أو الجور. أما الكفر فهو ليس محل خلاف بين الفقهاء على أنه يوجب عزل الحاكم. وأما الفسق -أى فعل المعصية، والتى قد تكون بترك الحاكم فريضة لله عليه دون أن يتعلق ذلك بقرار أو بأمر يمس المحكومين كترك الصلاة أو الصوم أو شرب الخمر أو الزنا، وهذا فى واقع الأمر يعتبر انعداماً لشرط فى البقاء كان لازماً فى الابتداء. أما الظلم والجور فهو متعلق بتصرف الإمام مع المحكومين، فقد يظلمهم أو يجور عليهم بإصدار قرار أو أمر معين مخالف للكتاب والسنة، وهو بذلك يخرج عن الشرعية.والفسق والظلم هما اللذان قام الخلاف بشأنهما فى مسألة عزل الحاكم، لكن الجمهور ذهب إلى أن الحاكم إن فسق وظلم بأن غصب الأموال وضرب الأبشار وتناول النفوس المحرمة، وضيع الحقوق، وعطل الحدود فعزله واجب.

- الخروج على الحاكم :-

وإذا كان العزل واجباً، فإننا نتساءل هنا: ما الحكم إذا لم يتيسر عزل الحاكم بغير القوة؟ وللإجابة على هذا التساؤل نشير هنا إلى اختلاف الفقهاء فى جواز تنفيذ العزل عن طريق الثورة المسلحة، حيث درسوا ذلك تحت عنوان «الخروج بالسيف»، وقد ذهب فريق منهم إلى عدم وجوب الخروج، وذهب الفريق الآخر إلى وجوبه، وتفصيل ذلك كما يلى:-(١)

(١) راجع فى هذا الصدد بصفة أساسية: د. فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة =

- **الفريق الأول : القائلون بعدم وجوب الخروج :-**

وينقسم هذا الفريق إلى فريقين: **الفريق الأول** : يرى أصحابه حرمة الخروج، وهذا رأى بعض أئمة أهل السنة: «كالشافعى وأحمد بن حنبل ومالك وغيرهم» الذين صرحوا بوجوب الصبر عند الجور ونهوا عن الخروج على الحاكم نهياً صريحاً فلقد روى عن أحمد بن حنبل قوله: «الصبر تحت لواء السلطان على ما كان منه من عدل أو جور، ولايخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا»(١) . كما روى عن الإمام مالك قوله: «من قام على إمام يريد إزالة مابيده إن كان مثل "عمر بن عبد العزيز" وجب على الناس الذب عنه والقيام معه أما غيره فلا، دعه وما يراد منه ينتقم الله من ظالم بظالم»(٢) . فعند هذا الفريق أن الصبر على طاعة الإمام الجائر أولى من الخروج عليه، وأن السيف باطل، ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية، وأن الإمام يكون عادلاً ويكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً. وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه.

ويستند هذا الفريق على بعض أحاديث رويت عن الرسول(ﷺ) منها: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات فميتته جاهلية»(٣) ، ومنها أيضاً: «ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون فمن عرف برئ ومن أنكر سلم ولكن من رضى وتابع» قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: «لاما صلوا» ونحوه(٤) . وما روى بشأن سلمة بن زيد الجعفى الذى سأل رسول الله(ﷺ) قال: «يا نبى الله أرأيت إن قامت

= فى الفقه الإسلامى، رسالة دكتوراه منشورة (كلية الحقوق - جامعة القاهرة)، مكتبة وهبة، ١٩٨٤، من ص٣٩٦ إلى ص٤٠٦.

(١) انظر: محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ، مرجع سابق ، ص١١٠ .

(٢) نقلاً عن : د. محمد طه بدوى ، المرجع السابق ، ص ١٣٨.

(٣) أخرجه البخارى فى صحيحه.

(٤) أخرجه مسلم فى صحيحه.

علينا أمراء يسألوننا حقهم ويمنعوننا حقنا فما تأمرنا؟ فأعرض عنه، ثم سأله فقال رسول الله(ﷺ): «اسمعوا وأطيعوا.. فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم»(١). وكذلك ما روى عن عوف بن مالك الأشجعى قال: سمعت رسول الله(ﷺ) يقول: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم» قال قلنا يا رسول الله.. أفلا تنابذهم عند ذلك؟ قال: «لا ما أقاموا فيكم الصلاة»(٢). من هنا وإلى جملة هذه الأحاديث يستند القائلون بحرمة الخروج على الحاكم، لأنهم يرون أن الخروج يؤدى إلى الفوضى وفيه استبدال الخوف بالأمن وإراقة الدماء وانطلاق أيدى السفهاء، وشن الغارات على المسلمين، والفساد فى الأرض.

أما عن **الفريق الثانى**: بهذا الصدد فيرى أصحابه أن الخروج جائز ومباح، فللشخص أن يخرج وله أن يصبر. وإلى هذا الرأى ذهب «أبو المعالى الجوينى»، حيث رأى أنه إذا جار الحاكمُ وظهر ظلمه «فلأهل الحل والعقد» التعاون على درئه ولو بشهر الأسلحة ونصب الحروب، ويستند هذا الرأى إلى فعل الصحابة (رضوان الله عليهم) الذين امتنعوا عن القتال فى عهد الفتنة بين «علىّ» و «معاوية» ولم ينضموا إلى أحدهما «كعبد الله ابن عمر» و«محمد بن مسلمة» و«أسامة بن زيد»(٣). فمن امتناع الصحابة يستخلص الجواز لأنه لو كان الخروج واجباً فى نظرهم لخرجوا مع الخارجين، ولو كان حراماً لوجب عليهم أن يقفوا ضد الخارجين لإزالة المنكر الذى أتوه بالخروج على الإمام، أما وأنهم لم يفعلوا فإن ذلك يدل على الجواز.

---

(١) أخرجه أيضاً مسلم فى صحيحه.

(٢) أخرجه كذلك مسلم فى صحيحه.

(٣) انظر: الجوينى ، غياث الأمم ، مرجع سابق ، من ص٨٤ إلى ص٨٩.

- الفريق الثانى : القائلون بوجوب الخروج :-

ومن هذا الفريق بعض «أهل السنة» و«الخوارج» و «المعتزلة» و«الزيدية» وكثير من «المرجئة»، فعندهم - أن الإمام الفاسق أو الجائر الذى لايخضع للعزل يتعين عزله بالقوة وبالثورة عليه إذا اقتضى الأمر ذلك، وهو ما يعبر عنه «بالخروج»(١) وقد قال بهذا أيضاً «ابن حزم» (إمام الظاهرية)(٢).

ويستند القائلون بهذا الرأى إلى جملة أدلة من القرآن والسنة وأقوال الصحابة وأفعالهم، فمن القرآن يستدلون بقول الله سبحانه: **«لاينال عهدى الظالمين»**(٣). وكذلك قوله تعالى: **«وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان»**(٤). وكذلك آية: **«فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ إلى أمر الله»**(٥). ومن الحديث استدلوا بقوله(ﷺ): «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده»(٦). كما يستند أصحاب هذا الرأى كذلك إلى قول «عمر بن الخطاب» حين خطب الناس فقال: «إن رأيتمونى على حق فأعينونى، وإن رأيتم فى اعوجاجاً فقومونى»، فرد أحد الصحابة قائلاً: «والله لو وجدنا فيك اعرجاجاً لقومناه بسيوفنا» فلم يغضب «الخليفة» بل حمد الله على أنه يوجد فى الأمة من يقوم خطأ «عمر» بسيفه، وفى إقراره ذلك دلالة على وجوب الخروج.

---

(١) انظر:أبو الحسن الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، مرجع سابق ص٤٥١، ص٤٥٢.

(٢) ويعتبر «ابن حزم» إماماً لمذهب «الظاهرية» الذى يرفض القياس والرأى والتقليد والتعليل والاستحسان، آخذاً بظواهر المعانى من دون بواطنها.

(٣) سورة البقرة ، الآية ١٢٤.

(٤) سورة المائدة ، الآية ٢.

(٥) سورة الحجرات ،الآية ٩.

(٦) أخرجه أحمد فى مسنده، والترمذى فى صحيحه، وأبو داود فى سننه.

وفى إطار هذا الفريق يذهب «ابن حزم» إلى أن من يستندون إلى حرمة الخروج لاتسندهم حججهم، فيما ذهبوا إليه لأن الرسول(ﷺ) لايمكن أن يأمر بالصبر على الضررالذى ينزل بغير حق بالمسلم فى ماله أو جسمه فالله تعالى يقول عنه(ﷺ): «وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحى يوحى»(١). وكذلك من المحال أن يتعارض حديث الرسول(ﷺ) مع كلام الله إذ يقول سبحانه: **«وتعاونوا على البر والتقوى ولاتعاونوا على الإثم والعدوان»**(٢). هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ذهب «ابن حزم» إلى أن جملة الأحاديث الدالة على عدم جواز الخروج على الأئمة تتعارض مع جملة من أحاديث ذكرها هو وقال بأن هذه الأحاديث التى ذكرها ناسخة لأحاديث عدم الخروج منها: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه،فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»(٣)، «لاطاعة فى معصية،وإنما الطاعة فى المعروف، وعلى أحدكم السمع والطاعة مالم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولاطاعة»(٤)، «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليعمنكم الله بعذاب من عنده»(٥).

ولقد راح «ابن حزم» يدلل على أن الأحاديث التى استدل بها المانعون للخروج على الحاكم بأنها منسوخة بأمرين: **أولهما**: أن تلك الأحاديث التى فيها النهى عن الخروج موافقة لما كان عليه الحال أول الإسلام بلا شك، ثم جاءت أحاديث الخروج عند عمل المعصية، ومن ثم

---

(١) سورة النجم ، الآيتان : ٣،٤.

(٢) سورة المائدة ، الآية ٢.

(٣) أخرجه مسلم والترمذى فى صحيحيهما ، والنسائى فى سننه.

(٤) أخرجه البخارى فى صحيحه.

(٥) أخرجه أحمد فى مسنده.

جاءت بشريعة زائدة وهى الخروج، مما يعنى أنها ناسخة لما قبلها. **ثانيهما:** أن آية: **﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ إلى أمر الله﴾**(١)، ذهب الجمهور إلى أنها محكمة غير منسوخة فصح أنها الحاكمة فى تلك الأحاديث فما كان موافقاً لهذه الآية فهو الناسخ الثابت، وما كان مخالفاً فهو منسوخ(٢).

- تعقيب على موقف الفريقين :-

وإذ استعرضنا موقف القائلين بعدم وجوب الخروج، وموقف القائلين بوجوبه نؤكد هنا على أننا لانسلم بكلا الرأيين على اطلاقهما، فلا نسلم بالرأى الأول بقسميه سواء ذلك القائل بحرمة الخروج أو القائل بجوازه. فالرأى القائل بحرمة الخروج والذى يستند إلى الأحاديث الداعية إلى الصبر، يتعارض مع نصوص قرآنية منها: **﴿وتعاونوا على البر والتقوى، ولاتعاونوا على الإثم والعدوان﴾**(٣)، **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾**(٤). كما يتعارض هذا الرأى كذلك مع قول الرسول(ﷺ): «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك الله أن يعمهم بعقاب من عنده»(٥).

من هنا ومع تسليمنا بأن الأحاديث الداعية إلى الصبر تتعارض مع بعض الآيات فى كتاب الله، ومع بعض الأحاديث عن رسول الله(ﷺ)،

---

(١) سورة الحجرات، الآية ٩.

(٢) راجع فيما تقدم: ابن حزم، الفصل فى الملل والأهواء والنحل، طبعة القاهرة، مطبعة التمدن، ١٩٢١، جـ٤، من ص١٧١ إلى ص١٧٤.

(٣) سورة المائدة، الآية ٢.

(٤) سورة آل عمران، الآية ١٠٤.

(٥) أخرجه أحمد فى مسنده، والترمذى فى صحيحه، وأبو داود فى سننه.

إلا أننا نرى أن ذلك تعارض ظاهرى وليس حقيقياً، ونرى أن رفع هذا التعارض لا يكون بالقول بالنسخ كما ذهب «ابن حزم». فالنسخ لا يلجأ إليه إلا إذا تعذر الجمع بين هذه الأحاديث، والجمع بينها ممكن فى نظرنا إذا رجعنا إلى الأصل العام الذى وضعه الرسول(ﷺ) فى واجب أعم هو واجب: «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»، فيأتى الأصل العام لتغيير المنكر باليد أو بالقوة فإن لم يكن فباللسان وإن لم يكن فبالقلب. فالرسولﷺ يقول: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»(١). إن هذا الحديث يرسم طريق التغيير باليد - أى الخروج بالقوة المسلحة، ويتبين منه أنه يربط هذا الأمر بالاستطاعة والقدرة. ومن ثم فلن يتحقق هذا الخروج إلا إذا تأكدت الأمة من أسباب النصر وتحقق لها القدرة على التغيير، فإذا لم يتحقق ذلك بأن خشى الفتنة أو انقسام الأمة.ونشوب حرب أهلية فإن الأمر يخرج عن حد الاستطاعة الذى ورد فى الحديث، ويجب لذلك استمرار الخليفة عملاً بقاعدة أخف الضررين.(٢)

كذلك لانسلم مطلقاً بالرأى القائل بجواز الخروج استناداً إلى فعل الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة بين «علىّ» و «معاوية»، لأن ظروف الفتنة (كظروف استثنائية) لايصح أن يستمد منها دليل يستند إليه للحكم على الظروف العادية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذا الاعتزال لم يكن من جميع الصحابة فمنهم من انضم إلى «علىّ»، ومنهم من انضم إلى «معاوية».

وكذلك لانسلم برأى القائلين بوجوب الخروج على اطلاقه. ذلك أن أحاديث «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» لاتتعارض مع أحاديث

---

(١) أخرجه مسلم والترمذى فى صحيحهما ، والنسائى فى سننه.

(٢) انظر : د. نادية محمد عياد ، بين الحاكم والرعية، مرجع سابق، ص٤٣٨.

عدم الخروج على الحكام على نحو ما قال به هذا الفريق. لأنه لا ارتباط بين «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» ووجوب الخروج على الحاكم إن جار. ولم يقل أحد ممن ذهب بعدم جواز الخروج على الحكام، أن أمر الإمام الجائر بالمعروف ونهيه عن المنكر قد سقط عن الأمة لأنها مأمورة بعدم الخروج عليه. بل دلت النصوص الثابتة على أن أمر الإمام الجائر بالمعروف ونهيه عن المنكر يعد أفضل الجهاد كما جاء في حديث الرسول(ﷺ)عندما سئل: أى الجهاد أفضل؟ قال: «كلمة حق عند سلطان جائر»(١). وواجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» واجب على الأمة تجاه الحاكم الجائر إن استطاعت أن تبين له خطأه، بأسلوب لايثير فتنة ولايؤدى إلى الوقوع فى ضرر أكبر(٢).

هذا وقد يبدو وجود تعارض بين وجوب منع المنكر بالقوة عند الاستطاعة الذى يدل عليه حديث: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده...»، وبين الأحاديث التى استدل بها المانعون للخروج على الحاكم، والرد على ذلك من وجهين: **أولهما**: أن تغيير المنكر بالقوة فى هذه الحالة قد يؤدى إلى منكر أكبر منه فيتحمل أقل الضررين «والفتنة أكبر من القتل»(٣). **ثانيهما**: أن تغيير المنكر بالقوة ليس بالضرورة دليلاً على وجوب الثورة المسلحة على الحاكم بقصد خلعه. كذلك فإن أحاديث «لاطاعة فى معصية...»، و«على أحدكم السمع والطاعة مالم يؤمر بمعصية» لاتتعارض مع أحاديث النهى عن الخروج، لأنه لايلزم عن عدم السمع والطاعة فى المعصية القيام بالثورة المسلحة على الحاكم الآمر بالمعاصى، وإنما المقصود أنه لاتنفذ أوامره بفعل المعاصى مع استمرار الانقياد له وعدم الخروج عليه

(١) أخرجه الترمذى فى صحيحه، والنسائى وأبو داود وابن ماجه فى سننهم.

(٢) انظر : د. نادية عياد، المرجع السابق، ص٤٤٤، ص٤٤٥.

(٣) سورة البقرة ، الآية ٢١٧ ، وأيضاً قوله تعالى: «والفتنة أشد من القتل» -سورة البقرة، الآية ١١٩.

بالقوة المسلحة(١).

ومن هنا نفرق بين عدم الطاعة فى معصية، والخروج على الحاكم إن فعل معصية. فلاتجب طاعته فى المعصية (أى فى الأوامر المخالفة للكتاب والسنة)، كجزاء سلبى، والخروج عليه وعزله كجزاء إيجابى فى حالات الكفر والفسق والجور. وفى ضوء النصوص الدستورية المعاصرة يمكننا القول بأنه يمكن عزل الرئيس إذا ارتكب جريمة من جرائم الخيانة العظمى كالتعاون مع الأعداء، وارتكاب المظالم واغتصاب الحقوق وإهدار الحقوق الإنسانية، والسلوك الشخصى المشين المسئ للسمعة وللمنصب(٢).

وهنا بصدد الخروج على الحاكم وعزله، إن لم يتيسر العزل، فإن الموقف بهذا الصدد يتبلور فى رد الأحاديث الداعية إلى الصبر إلى حالة عدم الاستطاعة وخشية الفتنة، وهى تعد بمثابة حالة ضرورة، ويمكن رد الأحاديث التى تقضى بعزل الخليفة بالقوة إلى حالة السعة والاختيار.

وكما تقدم فإن «المقاومة» لاتعنى فى الاصطلاح العنف وإنما تعنى سلوك المواطن الواعى سياسياً الذى لامانع عنده من أن يمتثل للنظام القائم فى المجتمع فالامتثال له فضيلة، وعلى أساس أنه يعرف إلى أى مدى التزم هذا النظام بالقيم الأساسية وبالأهداف العليا للمجتمع، فهو مواطن يقظ - فى معنى أنه لايخضع لقانون إلا بعد أن يمحص مدى شرعيته، فإن اقتنع بجوره (بعدم شرعيته) راح يعبر عن ذلك بأعمال واعية أيضاً (بلا عنف ولافوضى). من هنا نرى فى مضمون «حق المقاومة» السلبى (عدم

(١) انظر : د. نادية عياد، نفس المرجع السابق، ص٤٤٥.

(٢) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن ارجع إلى: د. فتحى عبد الكريم، المرجع السابق، ص٤٠٨.

الطاعة)، ومضمونه الإيجابى (الخروج على الحاكم وعزله) فى الإسلام **ضمانة موضوعية لالتزام القائم على السلطة بهدف الشرعية فى الإسلام.**

و«حق المقاومة» بمضمونيه هذين ارتفع به الإسلام من كونه «فرض كفاية» إلى منزلة «فرض العين» - أى أنه واجب يقوم عليه «أهل الحل والعقد» (فرض كفاية)، فإن قصروا صار «فرض عين» على الأمة بأسرها أفراداً وجماعات - أى يصبح واجباً فردياً يقع إثم تركه على الفرد، وواجباً اجتماعياً يقع إثم تركه على الأمة جمعاء وما يدلل على ذلك حوار بدأه الصحابى «حذيفة بن اليمان»، عندما سأل رسول الله (ﷺ) قائلاً:«يارسول الله أيكون بعد الخير الذى أعطينا شر، كما كان قبله؟ قال الرسول ص «نعم»، قال حذيفة «فبمن نعتصم؟» قال الرسول (ﷺ): «بالسيف»(١). ولذلك قال الرسول(ﷺ) فيمن يخرج بسيفه على الحاكم غير الشرعى :« فمن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون ماله فهو شهيد»(٢)، وقال أيضاً:«سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»(٣).

-جوهر القيم السياسية الإسلامية العليا «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» :-

---

(١) : أخرجه أحمد في مسنده ، وأبو داود في سننه.

(٢) : أخرجه البخارى ومسلم والترمذى فى صحيحهم ، والنسائى في سننه، وأحمد في مسنده.

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك.

هذا وتأتي قيمة «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر(١)» لتمثل جوهر القيم السياسية العليا فى الإسلام، فهى من ناحية تعد محور كل القيم السياسية السالفة الذكر (الشورى - العدل - مقاومة الجور ..)، ومن ناحية أخرى تعد جوهر النظام السياسى الإسلامى :«الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور(٢)».

و«الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» كجوهر للنظام السياسي فى الإسلام يعد من الواجبات المتبادلة بين الحاكم والمحكومين تحقيقاً لغاية النظام السياسى فى الإسلام (٣).

فمن ناحية : يعد «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» واجباً على الحاكم فى مواجهة المحكومين:«الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا

---

(١) ويعني «الأمر بالمعروف» كل ما ينبغي فعله أو قوله طبقاً لنصوص الإسلام، و«المنكر» هو كل فعل أو قول لا ينبغى فعله أو قوله طبقاً لما رسمه الإسلام، ومن ثم فإذا قامت الحكومة فى الدولة الإسلامية على «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» فقد أقامت كل ما أمر به الإسلام، ونهت عن كل ما يخالف الإسلام، وتبعاً لذلك فهى حكومة شرعية. لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن :ارجع إلي : د. العوا، مرجع سابق ، ص ١٦٤ ، ص١٦٥ . وكذلك :أحمد عز الدين البيانوني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، دار السلام ببيروت، ١٩٨٥ ،ص٧.

(٢) سورة الحج ، الآية ٤١.

(٣) وهذا ما عبر عنه "Bernard Lewis" فى بحثه المشار إليه سابقاً:-
"The State and Indivdual in Islamic Society":-
بأن واجب "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" مسئولية مشتركة بين الحاكم والمحكوم أو بين الدولة والفرد، مرجع سابق ، ص ٤.

الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور» (١). وعليه تأتى وظيفة «الحِسبة» التى يقوم عليها الحاكم، والتى قال «ابن خلدون» بشأنها: «أما الحسبة فهى وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، الذى هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يعين لذلك من يراه أهلاً له، فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان على ذلك، ويبحث عن المنكرات، ويعزر، ويؤدب على قدرها، ويحمل الناس على المصالح العامة»(٢). **ومن ناحية أخرى:** فإن «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» واجب على المحكومين فى مواجهة الحاكم، فكما أنه ينبغى على المحكومين الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فيما بينهم لتحقيق المجتمع المسلم الذى تحددت معالمه فى الكتاب والسنة: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»(٣)، فإنه ينبغى أيضاً أن يقوم المحكومون بهذا الواجب تجاه الحاكم: «الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله»(٤)،وذلك بواسطة آحادهم أو بواسطة جماعة منهم: «أهل الحل والعقد». هذا ويعتبر أمر الحاكم بالمعروف ونهيه عن المنكر من أفضل الأعمال وأكثرها ثواباً عند الله تعالى: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»(٥).

من هنا فإن واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» يشكل الضمانة الأساسية لالتزام القائم على السلطة بالقيم السياسية الإسلامية العليا. إن

---

(١) سورة الحج، الآية ٤١.

(٢) انظر ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص ٢٠١.

(٣) سورة التوبة، الآية ٧١.

(٤) نفس السورة السابقة، الآية ١١٢.

(٥) أخرجه الترمذى فى صحيحه، والنسائى فى سننه، وأحمد فى مسنده.

الحاكم فى الدولة الإسلامية لا يعدو أن يكون وكيلاً عن «الأمة»، ومن ثم «فللأمة» حق مراقبة الحكام فى كل أعمالهم، وأن تردهم إلى الصواب كلما أخطئوا أو تعزلهم كلما اعوجوا: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون»(١). وفى هذا النص القرآنى يقول الشيخ محمد عبده: «إن المخاطب بهذا هم جماعة المؤمنين كافة فهم المكلفون بأن ينتخبوا منهم أمة تقوم بهذه الفريضة ويستفاد من النص أن هناك فريضتين: إحداهما على جميع المسلمين، والثانية على الأمة التى يختارونها للدعوة. وأن المراد بكون المؤمنين كافة مخاطبين بتكوين هذه الأمة لهذا العمل، هو أن يكون لكل فرد إرادة عمل فى إيجادها ومراقبة سيرها بحسب الاستطاعة حتى إذا رأوا منها خطأ أو انحرافاً رجعوها إلى الصواب. «ثم يضيف» إن المسلمين فى الصدر الأول لاسيما زمن «أبى بكر» و«عمر» كانوا يسيرون على هذا النهج من المراقبة للقائمين بالأعمال العامة حتى كان الصعلوك من رعاة الإبل يأمر مثل «عمر بن الخطاب» وهو أمير المؤمنين وينهاه فيما يرى أنه الصواب»(٢). هذا ويقوم بواجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» بصفة أساسية (كفرض كفاية) «أهل الحل والعقد» (المختارون للدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من قِبل الأمة)(٣). وانطلاقاً مما سبق فإن واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» هو فرض كفاية كما ذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء - فى معنى أنه فرض على مجموع المكلفين من «الأمة» (كل فرد مسلم عاقل بالغ)، ولكنه متى أداه البعض «أهل الحل

---

(١) سورة آل عمران ، الآية ١٠٤.

(٢) انظر : تفسير المنار لمحمد رشيد رضا، مرجع سابق ، جـ ٤ ، من ص ٤٤ إلى ص ٤٦.

(٣) وهنا تصبح شروط الآمر بالمعروف والناهى عن المنكر هى نفسها شروط «أهل الحل والعقد» والتى حددها «الماوردى» كما تقدم.

والعقد» سقط عن الباقين شريطة أن يحصل بهذا الأداء المقصود من إيجابه والاكلفت به «الأمة». «فالأمة» (الإسلامية) هى التى أقامت الحكام، وهؤلاء الحكام فى حقيقة أمرهم ليسوا سوى وكلاء لها، ومن ثم كان «للأمة» مراقبتهم وتقويم اعوجاجهم بل والخروج عليهم وعزلهم إذا اقتضى الأمر ذلك.

- مفهوم «الأمة» فى الإسلام :-

وهنا يجدر التنبيه إلى بيان المقصود بمفهوم «الأمة» فى الإسلام. ذلك أنه مفهوم فريد ليس له ما يقابله فى الفكر السياسى الوضعى، حيث ينطوى هذا المفهوم (الأمة) فى الإسلام على وجود كيان جماعى يرتكز فى تماسكه إلى عقيدة دينية شاملة مصدرها الكتاب والسنة. والرسول(ﷺ) خلف من ورائه أمة قبل أن يخلف إماماً، فالأمة هى الأصل وهى التى تختار الرئيس (الخليفة)، ولا ترتبط هذه «الأمة» بمؤسسات أو تنظيمات وإنما هى التى تفرض تلك المؤسسات وتحدد أشكالها(١) .إنها «الأمة» (الإسلامية) التى كرمها الله تعالى بقوله :**«كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله»**(٢) .

هذا ولا يعنى مفهوم «الأمة» فى الإسلام ما أراده «لوك» من فلسفته بتلك الكينونة الاعتبارية التى لا وجود لها تمكيناً للبرلمان فى مواجهة الملك، كما لايعنى مفهوم «الأمة» فى الإسلام أيضاً ذلك المفهوم الذى جاء به

---

(١) انظر:-

-M.Dawalibi, L'Etat et Le Pouvoir en Islam, Unsco, Par-is, 1982, P.35.

(١) سورة آل عمران ، الآية ١١٠.

«روسو» وهو «الشعب»، والذى عرفه بأنه المجموع الحسابى لأفراد المجتمع ومن ثم يدخل فى تكوينه المكلف وغير المكلف. إنما يعنى مفهوم «الأمة» فى الإسلام جماعة المؤمنين كافة - كل أفراد المجتمع الإسلامى المكلفين(أى كل مسلم عاقل بالغ)، وهؤلاء هم المخاطبون فى الآية السابقة: «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر»، ثم تأتى الآية التالية لتدلل على وجود مجموعة أفراد يقومون على هذا الواجب تنتخبهم هذه الأمة: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»(١)، وهؤلاء هم «أهل الحل والعقد»، والذين يصبح الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية عند انتخابهم (من قِبل الأمة).

- وجوب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» :-

ومن الآيتين السابقتين («كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله» ،«ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون»)، يظهر تميز «الأمة الإسلامية» عن غيرها من الأمم، فالذى يجعلها خير الأمم هو قيامها بهذا الواجب الذى اعتبرته الآية الأولى جزءاً من الإيمان. ولقد جاءت آية قرآنية أخرى تدلل على كون واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» صفة من صفات المؤمنين والمؤمنات: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»(٢)، كما أن واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» هو معيار التمييز بين المؤمنين وغيرهم: «لُعِنَ الذين كفروا من بنى إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا

(١) نفس السورة السابقة ، الآية ١٠٤.

(٢) سورة التوبة ، الآية ٧١.

لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون»(١).

ويقول الرسول(ﷺ): «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدى الظالم، ولتأطرنه على الحق أطراً ولتقصرنه على الحق قصراً أو ليضربن الله قلوب بعضكم ببعض»(٢)، ويقول أيضاً (ﷺ): «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده»(٣).

ومما تقدم انعقد الإجماع (عند أهل السنة والجماعة) على أن «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» واجب. (بل بلغ من أهميته أن اعتبرته «المعتزلة» من الأصول وإن كان عند غيرهم من الفروع)، ولئن كان جمهور الفقهاء قد أوجبوا «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»، إلا أنهم قيدوا هذا الواجب بشرطين: **أولهما**: ألا يؤدى «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» إلى إثارة الفتنة. **وثانيهما**: عدم التجسس. ومع الأخذ فى الاعتبار هذين الشرطين، يعتبر القيام بواجب «الأمربالمعروف والنهى عن المنكر» فريضة على كل فرد فى «المجتمع الإسلامى»، يقوم المجتمع بقيامها ويزول بزوالها. وما هلكت أمة يتواصى أبناؤها بالحق ويتناهون عن الباطل، ولكم دالت دول كما جاء فى القرآن (الكريم) لأنهم: «كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه، لبئس ما كانوا يفعلون». ومثل هذا المجتمع الذى يؤمر فيه كل فرد (حاكم أو محكوم على السواء) بأداء واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» هو مجتمع غنى بقيمه عن كل نظام آخر من أنظمة الرقابة السياسية، لأن أداء هذا الواجب على ذلك النحو يحول دون

---

(١) سورة المائدة ، الآية ٧٩.

(٢) أخرجه الترمذى فى صحيحه ، وأبو داود فى سننه.

(٣) أخرجه الترمذى فى صحيحه، وأبو داود والنسائى فى سننهما.

الطغيان(١).

- مراتب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» :-

ولقد بين حديث لرسول الله (ﷺ) مراتب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»، وأنها ثلاثة:«من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»(٢). فالأصل إذن فى تغيير المنكر أن يكون باليد، فإن لم تكن هناك استطاعة (باليد) فباللسان ،فإن لم تكن هناك استطاعة (باللسان) فبالقلب، وغير خاف أن التغيير بالقلب ليس تغيراً للمنكر على الحقيقة، ولكنه يجب على من لا يستطيع سواه من المراتب حتى لا يكون هواه موافقاً لأفعال المخالفين لشرع الله كما تقدم.

وانطلاقاً من واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» (كجوهر لقيم الإسلام السياسية) الذى تكلف به «الأمة»، وانطلاقاً كذلك من أن «الأمة» هى التى تقيم الحكام ومن حقها مراقبتهم وتقويم اعوجاجهم، بل والخروج عليهم وعزلهم، فإن هناك قواعد لابد أن تسير عليها الأمة أو من ينوب عنها (أهل الحل والعقد) فى هذا الصدد منها :-

١- أنه لا حق لأحد فى ولاية أمر من أمور «الأمة» إلا بتولية «الأمة».

٢- ألا يكون أحد بمجرد ولايته أمراً من أمور الأمة خيراً من الأمة.

٣- ضمان حق «الأمة» فى مراقبة أولى الأمر لأنها هى صاحبة النظر فى ولايتهم وعزلهم.

---

(١) راجع فيما تقدم: د. فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة ، مرجع سابق،ص ٣٧٧.

(٢) أخرجه مسلم والترمذى فى صحيحيهما، والنسائى فى سننه.

٤- حق «الأمة» فى مناقشة الحكام ومحاسبتهم على أعمالهم وحملهم على ما تراه هى لا ما يرونه هم.

٥- من واجبات الحكام أن يطلعوا «الأمة» على خطتهم فى الحكم وسياستهم التى سيسيرون عليها، حتى إذا صادقت الأمة على تلك السياسة لم يعد من حق الحكام أن يحيدوا عنها.

٦- الأفراد أمام القانون سواء بسواء يطبق على القوى دون رهبة لقوته، وعلى الضعيف دون رقة لضعفه.

٧- حفظ التوازن بين طبقات الأمة عند صون الحقوق، فيؤخذ الحق من القوى دون أن يقصد كسره، ويعطى للضعيف حقه دون أن يقصد تدليله.

٨- تعويد الحاكم والمحكوم معاً على الشعور بأنهما مشتركان فى الحكم، وأن كلاً منهما له دور يؤديه.(١)

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه بقدر ما يعتبر واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» (جوهر القيم السياسية الإسلامية) حقاً «للأمة» فى أن تطالب حكامها بالتزام الشرعية، فإنه يعتبر فى نفس الوقت واجباً عليها بأن تتمسك به، فهو ركيزة لها تطلب التمسك به والاحتكام إليه. فبدون الاحتكام إليه والتمسك به لن تكون هناك حرية أو مساواة أو شورى أو استخدام لحق المقاومة.

وجملة القول بشأن «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»: أنه يعد الأصل الجامع لكل القيم السياسية الإسلامية العليا، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يعد الضمانة الموضوعية لعدم تعسف القائم على السلطة وخروجه على تلك

---

(١) هذه القواعد وضعها الشيخ «عبد الحميد بن باديس» الجزائرى، نقلاً عن د. العوا، مرجع سابق، ص ٢٥١.

القيم: «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز. الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة، وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور»(١) ٠

- ثانياً: الحريات العامة وحقوق الإنسان في الإسلام:-

وإذ تناولنا الأهداف العليا والقيم الأساسية التى يلتزمها القائم على سلطة الدولة (الإسلامية) حتى يعتبر شرعياً نعرض هنا للحقوق والحريات التى خولها الإسلام للأفراد فى مواجهة السلطة، لكى تكون ضمانة موضوعية لعدم تعسف القائم على السلطة بتلك الحقوق والحريات ولعدم خروجه عن الشرعية (الأهداف العليا والقيم الأساسية للمجتمع المسلم).

وبداية نقرر أن الإنسان- فيما قبل ظهور الإسلام - لم يحظ بحقوق وحريات حقيقية تجاه السلطة السياسية، ولقدظل الحال على ما هو عليه حتى جاء الإسلام فقرر للإنسان حقوقاً وحريات لم تعرفها الفلسفات السياسية والنظم السياسية من قبله، إلى جانب تقديمه ضمانه موضوعية لحماية تلك الحقوق والحريات والمتمثلة أساساً فى واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» كما تقدم. وهنا لكى نلقى الضوء على موقف الإسلام من الحقوق والحريات الإنسانية نبين أصالته وسبقه فى هذا الشأن سبقاً بعيداً منذ نحو أربعة عشر قرناً، ونبين كذلك أن الإسلام لم يكن - فى حقيقته وروحه وهدفه- إلا إعلاناً إلهياً لتلك الحقوق والحريات (فى صورة أدق وأعمق)، وإرساءً لدعائم الحرية والعدل والمساواة، وتكريماً للإنسان فى كل زمان ومكان.

---

(١) سورة الحج ، الآيتان: ٤٠ ، ٤١.

وهنا قبل أن نعرض لتلك الحريات والحقوق فى الإسلام نوضح مايلى(١) :-

أولاً : أن الإسلام يهدف أساساً إلى تحرير الإنسان، ورفع شأنه، وتوفير أسباب العزة والكرامة له: «ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً»(٢)، ومن مظاهر هذا التكريم: «وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة»(٣) ،«وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم»(٤).

ثانياً : أن الإسلام كشريعة سماوية جاءت لهداية البشرية، وإخراجها من ظلمات الجهل والبغى والتعصب والاستعباد إلى نور العلم والعدل والسماحة والحرية، ومن ثم لا يؤخذ الإسلام ولا تغترف أحكامه من السلوك العملى لبعض المسلمين وبخاصة فى عصور الجهل والضعف والتفرق، فهذا لا يلصق بالإسلام، وإنما تتخذ الأحكام من المنابع الأصلية: الكتاب والسنة، وإلى جانبها التطبيق السليم الذى لقيته أو تلقاه هذه المنابع الأصلية فى مختلف العصور من صدر الإسلام إلى الآن.

ثالثاً: أن هذه الحقوق والحريات ليست فقط «حقوقاً للإنسان» من حقه أن يطلبها ويسعى فى سبيلها، ويتمسك بالحصول عليها، وإنما هى فى الإسلام «ضرورات واجبة» لهذا الإنسان، فلا سبيل لحياة الإنسان بدونها. إنها

---

(١) انظر : د. زكريا البرى، حقوق الإنسان فى الإسلام،١٩٨١، من ص ٧ إلى ص ١٠.

(٢) سورة الإسراء ، الآية ٧٠.

(٣) سورة البقرة ، الآية ٣٠.

(٤) السورة السابقة ، الآية ٣٤.

تعادل حياته كإنسان والحفاظ عليها ليس فقط مجرد حق بل هو واجب يأثم كل من يفرط فيه.

وتتمثل حقوق الإنسان التى كفلها الإسلام له فى مواجهة السلطة فى حقين رئيسيين هما: الحرية والمساواة، وفيما يلى نعرض لكل منهما : -

أولاً - حق الحرية(١) :-

وهو حق أساسى له الصدارة والأصالة بالنسبة إلى غيره من الحقوق. إن الإسلام يرى فى الحرية الشئ الذى يحقق معنى «الحياة» للإنسان، ففيها حياته الحقيقية وبفقدها يموت حتى ولو عاش يأكل ويشرب ويسعى فى الأرض كالدواب والأنعام. وهذا ما عبر عنه «عمر بن الخطاب» (رضى الله عنه) منذ نحو أربعة عشر قرناً من الزمان بقوله:«متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»(٢).

- الحرية الشخصية :-

وتأتى «الحرية الشخصية» كأول مظهر من مظاهر الحرية، وتعنى أن يكون الشخص قادراً على التصرف فى شئون نفسه، وفى كل ما يتعلق

---

(١) راجع بشأن الحرية فى الإسلام بصفة عامة: د. محمد غزوى ، الحريات العامة فى الإسلام، مؤسسة شباب الجامعة ، ص ٢١. وكذلك : د. فتحي عبد الكريم ، المرجع السابق ، ص ٣٢٣.

(٢) انظر : محمد يوسف الكاندهلوى، حياة الصحابة، الطبعة الثانية، ١٩٦٥ ، ج٢، ص ١٠٢.

بذاته، آمناً من الاعتداء عليه في نفس أو عرض أو مال أو مأوى أو أى حق من حقوقه، على ألا يكون فى تصرفه عدوان على غيره(١)، وكما قال الرسول(ﷺ) : «كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه»(٢). هذا ولاتتحقق «الحرية الشخصية» إلابتحقق حريات عدة هي: «الحريةالدينية»، و«الحريةالفكرية»، و«الحريةالمدنية»، و«الحريةالسياسية»-بمعنى أنه حينما يأمن الفرد على هذه الحريات يكون ذلك تأميناً لحريته الشخصية. وفيما يلى عرض موجز عن تلك الحريات والتى على رأسها «الحرية السياسية» :-

- «الحرية الدينية» :-

وهى الحرية التى بمقتضاها يكون لكل إنسان اختيار كامل للعقيدة التى يعتنقها ويؤمن بها، من غير ضغط ولا إكراه خارجى. ذلك أن الإيمان - وهو أصل الدين وجوهره - لا يكون بالإكراه وإنما بالبيان والبرهان: «لا إكراه فى الدين، قد تبين الرشد من الغى»(٣)، وهكذا ينفى الإسلام الإكراه نفياً قاطعاً، ويبين القرآن أن مشيئة الله تعالى لم تتعلق بقهر الناس وقسرهم على الإيمان، بل بنى الله تعالى الأمر على الرضا والاختيار، واستنكر هذا القهر: «ولوشاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»(٤)، «قال ياقوم أرءيتم إن كنت على بينة من ربى وآتانى رحمة من عنده فَعُمِّيَتْ

---

(١) انظر : عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية، طبعة القاهرة ، ١٩٣١، ص ٣٠.

(٢) أخرجه الترمذى فى صحيحه.

(٣) سورة البقرة ، الآية ٢٥٦.

(٤) سورة يونس، الآية ٩٩.

عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون»(١). كما حدد القرآن مجال الرسالة المحمدية حيث لا تتجاوز التبليغ إلى القهر: «وقل الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»(٢)، «فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر»(٣)، «نحن أعلم بما يقولون، وما أنت عليهم بجبار»(٤)، «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا، فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين»(٥)، «ما على الرسول إلا البلاغ، والله يعلم ما تبدون وما تكتمون»(٦)، «فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب»(٧).

- «حرية العبادة» :-

هذا وينبنى على حرية العقيدة الدينية إطلاق الحرية لصاحبها فى القيام بعباداتها وممارسة شعائرها والعمل بشريعتها: «لكم دينكم ولى دين»(٨). ولقد وصل الأمر بصدد حماية «حرية العبادة» في مجال التطبيق فى الإسلام إلى أن «عمر بن الخطاب» (أمير المؤمنين) عندما حضر إلى «إيلياء» لعقد الصلح مع أهلها نظر وراء جيشه إلى بناء قد ظهر أعلاه وطمس أكثره، فسأل ما هذا؟ قالوا: هيكل لليهود قد طمسه الرومان

---

(١) سورة هود، الآية ٢٨.

(٢) سورة الكهف ، الآية ٢٩.

(٣) سورة الغاشية، الآيتان ٢١، ٢٢.

(٣) سورة ق، الآية ٤٥.

(٤) سورة المائدة ،الآية ٩٢.

(٦) نفس السورة السابقة،الآية ٩٩.

(٧) سورة الرعد ، الآية ٤٠. وراجع فيما تقدم بصدد «الحرية الدينية» : د. زكريا البرى، المرجع السابق، من ص ١٢ إلى ص ٢٤.

(٨) سورة الكافرون، الآية ٦.

بالتراب، فأخذ من التراب بفضل ثوبه، وألقاه بعيداً، فصنع الجيش صنيعه، ولم يلبثوا إلا قليلاً حتى بدا الهيكل وظهر ليتعبد فيه اليهود. ولقد جاء فى أمان «عمربن الخطاب» لأهل «إيلياء»: «هذا ما أعطى عبد الله «عمر» أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم... أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من خيرها، و لا من صليبهم ولا من شئ من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم...». وحينما دخل الفاروق «عمر» كنيسة القيامة وحان وقت الصلاة، غادر الكنيسة إلى خارجها، وأدى الصلاة الواجبة، ولما سئل فى ذلك قال:«إنى خشيت إذا ما صليت فى الكنيسة أن يقول المسلمون هنا صلى عمر، ثم يتخذوه مسجداً»، ولا يزال مسجده خارج الكنيسة وبجوارها شاهد صدق على سماحة الإسلام وحمايته للحرية الدينية عقيدة وشريعة(١).

- «الحرية الفكرية»(٢) :-

يقول تعالى: «ولقد كرمنا بنى آدم...وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً»(٣)، والتفضيل هنا إنما كان «بالعقل» (مناط الفكرة)، الذى هو أساس التكليف، وهو ما يميز الإنسان عما عداه من الكائنات الأخرى، ولذلك فالإنسان مطالب بالتفكر فى الكون : «قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا»(٤)،«أفلم يسيروا فى الأرض

---

(١) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن انظر :د. زكريا البرى ، المرجع السابق،من ص ٢٥ إلى ص ٣٣.

(٢) راجع بصدد الحرية الفكرية : المرجع السابق، من ص ٣٣ إلى ص ٤٦.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٧٠.

(٤) سورة سبأ ، الآية ٤٦.

فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور»(١) ،«قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق»(٢) ،«وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون»(٣).

هذا وينهى القرآن عن اتباع الإنسان ماليس له به علم، ولا يقوم عليه دليل، ويعيب على من يتابعون غيرهم ولو كانوا آباءهم من غير علم ولا هدى، ويجعل من يعطل عقله فى درجة تنزل عن درجة الأنعام: «ولا تقف ماليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً»(٤)، «وكذلك ما أرسلنا من قبلك فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون»(٥) ،«ولقد ذرأنا لجنهم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون»(٦). وهنا يقول الشيخ «محمد عبده»: «إن التقليد بغير عقل ولا هداية شأن الكافرين. وإن المرء لا يكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه... فمن ربى على التسليم بغير عقل، وعلى العمل ولو صالحاً بغير فقه فهو غير مؤمن، فليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير كما يذلل الحيوان. بل إن القصد أن يرتقى عقله وترتقى نفسه بالعلم، فيعمل الخير وهو يفقه أنه الخير النافع المرضى لله، ويترك الشر وهو يفهم سوء عاقبته ودرجة

---

(١) سورة الحج ، الآية ٤٦.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١١.

(٣) سورة العنكبوت، الآية ٤٣.

(٤) سورة الاسراء ، الآية ٣٦.

(٥) سورة الزخرف ، الآية ٢٣.

(٦) سورة الاعراف ، الآية ١٧٩.

مضـــرته»(١).

وانطلاقاً من هذا البحث الحر فى جانب العقيدة، وهى أساس الـدين، فإن الشـريعة وهى الجانب العملى منـه تتطلب الاجتـهاد والتفكـير. فإذا أصـاب المجتـهد فى اجتـهاده كان مأجوراً على الاجتهاد وعلى الصواب، وإن أخطـأ كان معذوراً ومأجـوراً على الاجتهاد. وهنا يقول الرسـول(ﷺ) : «إذا حكم الحاكم فاجتـهد ثم أصـاب فله أجـران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فلـه أجر»(٢).

ولقد كانت هذه «الحـرية الفكرية» (التى دعـا إليها الإسلام) أساساً لوجود المذاهب الفقـهيـة، وتـعددها، وفى إطارها يقول الإمام «مـالك» : «أنا أخـطئ وأصيب، فانظـروا فى رأيى فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وما لم يوافـق فاتركوه»، وقال أيضـاً: «كل قـول يؤخذ منـه ويرد عليـه إلا صاحـب هـذا المقام» - مشيراً إلى قبر الرسول(ﷺ)، وفى هـذا الصدد يقول الإمـام «الشـافعى» : «رأيى يحتمـــل الصـواب ورأى غيـرى يحتمـل الخطـأ». ويقـول الإمـام «أحـمـد بن حنبل» فى هذا الصـدد أيضـاً: «لا تقلـدنى ولا تقلـد مالكاً، ولا تقلـد الليـث ولا الأوزاعى، خذ من حيث أخذوا»، ويقـول الإمـام «أبو حنيـفـة» : «إذا انتـهى الأمـر إلى إبراهيم والشـعبى والحسـن وابن سيـرين وسعيـد بن المسيـب - وهم من التـابعين - فلى أن أجتـهـد كـمـا اجتـهـدوا» أو «فـهـم رجـال ونحـن رجـال». وهكـذا لم يكن أحـد من الفقهـاء يرى أن أقوالـه تلـزم أحداً، ولا أن رأيه الـحق الذى لا يأتـيه الباطل،

---

(١) انظر : محمد عبده ، الإسلام والنصرانية، مرجع سابق ص ١١٣.

(٢) أخرجه البخارى ومسلم والترمذى فى صحيحهم، والنسائى وابن ماجه فى سننهما.

بل كـان كل منهـم يرى مذهبـه صواباً يحتـمل الخطأ، ومذهب من خالفه يحتمـــــل الصواب(١).

وهنا تأتـى قضية «الاجتهاد»، ونعنى «بالاجتـهاد» بذل الجهد فى معرفة أحكـام الشرع الإسلامى (كمـا تقدم)، وهو ثابـت لكل من منحه الله سـبحانه أهليـة النـظر والبحـث. بل إنـه من الواجبات الكفائية التى يتوجه فيهـا الطلب إلى الجماعة، وتأثـم «الأمـة» كلهـا إذا قصرت فى القيام به، ولم تقم بإعداد القادرين عليه. وهو اليوم أيسر من الأزمنة الماضية لتوفر مواد البحث،إلى جانب ما وصل إليه العقل البشرى اليوم من تقدم. ولكن لا يعنى فتح باب الاجتهاد فى الشريعة كحرية فكرية أن يتصدى له من لم يتـأهل له، وليس فى هذا حـجـر على هذه الحـرية الفكرية، وإنما هو الحمـاية لها. فالمقـام هنـا مقام تخصص وأهلية(٢).

وبصــدد «العـقــل» و«الشـــرع» و«النقــل» : فـإن «العــقــل» و«الشـرع» فى ميـدان النظـر والبحــث والتـفكيـر كل منهـمـا مكمل للآخـر، وعلـى حد قول «الغـزالى»:«الشـرع عقــل من الخارج، والعقل شرع من الداخل وهما..متحدان. ولكون الشرع عقــلاً من الخارج سـلب الله تعالى اسـم العـقل عن الكـافرفى غيـر موضـع من القـرآن، نحـــو قولـه تعالى: «صـم بكم عمى فهـم لا يعقلون»(٣)، ولكون العقل شرعاً

---

(١) انظر د. زكريا البرى ، المرجع السابق، ص ٤٢.

(٢) لمزيد من التفصيل فى هذاالشأن : انظر : د. عبد المنعم النمر، الاجتهاد، مرجع سابق من ص ٦٣ إلى ص ٧٢.

(٣)سورة البقرة، الآية ١٧١.

من الداخل قال تعالى فى صفة العقل: «فطرة الله التى فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم»(١) فسمى العقل ديناً، ولكونهما متحدين قال تعالى: «نور على نور»،(٢) أى نور العقل ونور الشرع»(٣). هذا مع التأكيد هنا على أن العقل وحده قاصر عن إدراك الحقيقة. وبصدد «العقل» و«النقل» يقول الشيخ «محمد عبده»: «اتفق علماء الإسلام إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل عن السابقين، أخذ بما دل عليه العقل، وبقى فى النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر لله فى علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتعين معناه مع ما أثبته العقل»(٤).

- «الحرية المدنية» (٥) :-

ويراد بها أن يكون للإنسان حرية التصرف فى أموره الشخصية والمالية، ويقابلها «الرق» أو «العبودية» التى يفقد فيها الإنسان هذه الحرية، ولا يكون له أهلية هذه التصرفات، بل تجعله مملوكاً لغيره. وقد أرسى الإسلام دعائم هذه الحرية، وجعل لكل فرد سيادة ذاتية، يملك ويرث ويبيع ويشترى ويكفل ويهب ويقف ويوصى ويتصدق ويتزوج..الخ، ويتصرف بكل التصرفات التى تحقق مصلحته الفردية والمصلحة الجماعية، وإذا كان قد حجر فى بعض التصرفات المالية على السفيه، وذى الغفلة، فإن الأساس والهدف هو صيانته والمحافظة على ماله والحرص على مصلحته.

---

(١) سورة الروم، الآية ٣٠.

(٢) سورة النور، الآية ٣٥.

(٣) نقلاً عن د. زكريا البرى، المرجع السابق، ص ٤٤، ص ٤٥.

(٤) انظر: محمد عبده، الإسلام والنصرانية، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٥) راجع إجمالاً بصدد «الحرية المدنية»: د. زكريا البرى، المرجع السابق، من ص ٤٦ إلى ص ٥٦.

- «الإسلام» و «الرق» :-

وبشأن موضوع «الرق»، فإن «الإسلام» لم يأت بشرع الاسترقاق بل جاء بشريعة «الحرية»، فلا توجد آية واحدة في القرآن تبيح الاسترقاق، وكذلك السنة، فلقد جاءت آيات القرآن المتعددة تنادى بتحرير الأرقاء، وتحض على إعتاقهم جاعلة هذا التحرير من أعظم الطاعات الدينية، كما جعلته كفارة لما يقع فيه المسلم من بعض المخالفات الدينية. بل أوجبته على الدولة الإسلامية، وجعلته عملاً من أعمالها (ليس فقط في المجال الداخلى، بل وفى المجال الدولى وخاصة بصدد مسألة «أسرى الحرب»)، ومصرفاً من مصارف أموالها، وتفصيل ذلك كما يلى:-

أولاً: لم يكتف الإسلام بالدعوة إلى تحرير الأرقاء، بل راح يضع خطة لإنهاء الرق - الذى كان أساساً لنظام الحياة الاقتصادية والاجتماعية فى العالم بأسره قبل ظهوره - تدريجياً من غير هزة اقتصادية أو اجتماعية، وذلك فى مواضع كثيرة منها: «وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ، ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يَصَّدَّقُواْ»(١)، فهنا يأتى تحرير «الرق» كفارة للقتل الخطأ. كما جعل «الإسلام» تحرير «الرق» كفارة فى «الظهار» :«والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا»(٢)، وجعله كفارة للحنث فى اليمين:«لايؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو

---

(١) سورة النساء، الآية ٩٢.

(٢) سورة المجادلة، الآية ٣. هذا ويعنى «الظهار»: تحريم الرجل زوجته على نفسه، ثم رغبته فى العودة إليها، ويلاحظ أن العتق هو الواجب الأول بصدده كدليل على محاربة الإسلام للعبودية.

كسوتهم أو تحرير رقبة»(١) وليس هذا فحسب بل راح الإسلام فى مرحلة متقدمة يدعو إلى تحرير العبيد وجعله طاعة لله: «فلا اقتحم العقبة. وماأدراك ما العقبة. فك رقبة. أو إطعام في يوم ذى مسغبة»(٢)، «ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله... وفى الرقاب»(٣). هذا إلى جانب تحرير العبيد «بالمكاتبة»، وتعنى «المكاتبة» أنه فى حالة إبداء الرقيق رغبة فى الحرية فى مقابل مالى كان على مالكه الاستجابة لهذا: «والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً(٤)»، ثم إن القرابة القريبة تتنافى مع الاسترقاق لقول الرسول(ﷺ) : «ومن ملك ذا رحم محرم فهو حر»(٥)، وكذلك علاقة الزوجية، فإذا ملك الزوج زوجته صارت حرة، وإذا ملكت الزوجة زوجها صار حراً. وهكذا تتعدد أسباب تحرير الرق بصورة واضحة فى الإسلام.

ثانياً: وبالإضافة لكل ماسبق فإن الإسلام قد جعل تحرير الرق من أعمال الدولة ومصرفاً من مصارفها: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين.. وفى الرقاب»(٦)، وهكذا وضع «الإسلام» خطة تدريجية لإنهاء «الرق». ولقد أغلق «الإسلام» كل مصادر وروافد «الرق»، ولم يبق منها سوى أسرى الحرب المشروعة..، بل وحتى أرقاء هذه الحرب وأسراها شرع لهم الفداء بمقابل مالى أو شخصى سبيلاً لحريتهم أو مناً دون مقابل وهو ما يسمى اليوم «بتبادل الأسرى»: «فإما مَنّاً بعد، وإما فداء حتى تضع

---

(١) سورة المائدة ، الآية ٨٩.

(٢) سورة البلد، من الآية «١١» إلى الآية «١٤».

(٣) سورة البقرة ، الآية ١٧٧.

(٤) سورة النور ، الآية ٣٣.

(٥) أخرجه مسلم والترمذى فى صحيحيهما، وأحمد فى مسنده.

(٦) سورة التوبة ، الآية ٦٠.

الحرب أوزارها»(١). كما راح «الإسلام» يوسع المصاب التى تؤدى إلى تجفيف نهر الرقيق بالعتق والتحرير على نحو ما تقدم حتى جف عملاً.

- «الحرية السياسية» :-

وتأتى «الحرية السياسية» على رأس تلك الحريات التى بتحققها تتحقق «الحرية الشخصية»، وتعنى «الحرية السياسية»: حق كل إنسان فى ولاية الوظائف العامة ما دام أهلاً لها. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى حقه فى إبداء رأيه فى سير الأمور العامة لمجتمعه.(٢) ومن ثم فلكل إنسان ذى أهلية الحق فى الاشتراك فى توجيه سياسة الدولة فى الداخل وفى الخارج،وفى إدارتها، ومراقبة الحكام. وبصدد الشق الأول من «الحرية السياسية»: «حق الفرد فى تولى الوظائف العامة مادام الفرد أهلاً لها»: فإن هذا الحق يكون للجميع بحسب الأهلية والكفاءة بما فى ذلك رئاسة الدولة، فليس هناك قيد على المسلم فى أن يشارك فى رسم سياسات بلده العامه فى الداخل وفى الخارج إلا قيد الأهلية والكفاءة .

أما عن الشق الثانى من «الحرية السياسية»:«حق كل إنسان فى إبداء رأيه فى سير الأمور العامة لمجتمعه»: وهو ما يعبر عنه «بحرية الرأى» ، فهو حق قد كفله الإسلام للفرد، ونهى عن مصادرته، لأن حرية الرأى هى الوسيلة إلى إعلان دعوة الإسلام وتوصيلها للناس. ولقد كان الرسول (ﷺ) يدعو الناس إلى المجاهرة بآرائهم:«لايكن أحدكم إمعة يقول أنا مع الناس، إن أحسن الناس أحسنت، وإن أساءوا أسأت، ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساءوا أن تجتنبوا إساءتهم»(٣) .وفى عهد «عمربن الخطاب» رفضت امرأة مسلمة رأى «عمر»، حيث رأى أن الناس يتغالون فى مهور النساء فنهى «عمر»عن ذلك، فحاجته المرأة قائلة:«ياأمير المؤمنين نهيت

(١) سورة محمد، الآية ٤ .

(٢) انظر : محمد الغزالى، حقوق الإنسان، دار الكتب الإسلامية بالقاهرة، ص ٥٩.

(٣) أخرجه الترمذى فى صحيحه.

الناس أن يزيدوا فى مهر النساء على أربعمائة درهم؟ قال: نعم. فقالت: أما سمعت ما أنزل الله فى القرآن؟ قال: وأى ذلك؟ فقالت: أما سمعت الله يقول:«وآتيتم إحداهن قنطاراً» فقال: اللهم؟ كل الناس أفقه من عمر. فرجع عن رأيه.(١)

وهذه الحرية فى الرأى التى كفلها الإسلام يحدها قيد واحد هو التزام حدود الشريعة. كما أن الجهر بالرأى واجب وليس مجرد حق أو رخصة انطلاقاً من واجب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر». ذلك الواجب الأعم والأشمل لكل ما يتصور من أمور تتعلق بالشئون العامة للدولة فى الإسلام.(٢)

من هنا فالفرد مطالب بإبداء رأيه فى سير الأمور العامة فضلاً عن مراقبته للحاكم، فالحاكم - كما تقدم - وكيل عن «الأمة»، وتلك الوكالة تقتضى أن يعمل الحاكم بإرادة «الأمة» وبرغبتها وتوجيهها ورأيها، لا برغبته وإرادته هو، وهنا يقول الشيخ «محمد عبده»: «الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحى، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة، وهو على هذا لا يخصه الدين بمزية فى فهم الكتاب والعلم بالأحكام، ويرتفع به إلى منزلة خاصة، بل هو وسائر طلاب العلم سواء، إنما يتفاضلون بصفاء العقل وكثرة الإصابة فى الحكم. ثم هو مطاع مادام على المحجة ونهج الكتاب والسنة، والمسلمون له بالمرصاد، فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه، وإذا اعوج قوموه بالنصيحة والإعذار إليه. «فالأمة» هى التى تنصبه وهى صاحبة الحق فى السيطرة عليه، وليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير من الشر، وهى سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم كما خولها

(١) انظر: ابن كثير فى التفسير، سورة النساء، الآية ٢٠.

(٢) راجع: د. العوا، مرجع سابق، ص ٢٢٨.

لأعلاهــم يتنــاول بها أدناهــم»(١).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن «الإسلام» حينما أقر «بحرية الرأى» لم يطلق تلك الحرية بلا ضـوابط أو قيـود وإلا كـانت الفـوضى بعـينهـا. لقـد وضـع «الإسلام» على «حرية الرأى» ضوابط تستهدف حسن المناقشة واحترام الرأى والرأى الآخر، كـمـا وضـع عليـهـا قيوداً تستـهـدف منع الفتنة والفـرقة بين المسلمين ونشـر الأهواء والبـدع بينهم، ومنع تناول الناس بفـحش القـول والخوض فى أعراضهم وإذاعة أسـرارهم.

أما عن الضوابـط: فأولهـا: التـزام الأدب والاحتـرام فى المناقشـة وفى إبداء الرأى: «فقولا له قولاً ليناً لعـله يتذكر أو يخشى»(٢)، «خذ العفـو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلـين»(٣)، «ادع إلى سبيل ربك بالحكمـة والموعظة الحسـنة وجادلهم بالتى هى أحسن»(٤)، «وإذا خاطبـهـم الجاهـلون قالوا سلاماً»(٥). وثانيها: البعد عن المراء والمجـادلة لما يؤديـان إلـيه من العداوة والبغضاء: «من ترك المـراء وهو محـق بنى له بيت فى أعلى الجنة، ومن ترك المراء وهو مـبطل بنى له بيت فى ربض الجـنة»(٦)، «مـا ضل قـوم بعـد أن هداهم الله إلا أوتوا الجدل».(٧)

أمـا عن القيـود: فـأولهـا: أنه لا يجـوز أن تؤدى «حـرية الـرأى» إلى الفتنة والفرقة بين المسلمين، فلقد أخرج «عثمـان بن عفـان» أمير المؤمنين «أبا ذر» إلى «الربذة» خـشـيـة أن تؤدى آراؤه التى يجهـر بهـا إلى التـفـاف

(١) انظر: محمد عبده، الإسلام والنصرانية، مرجع سابق، من ص ٥٨ إلى ص ٦١.

(٢) سورة طه، الآية ٤٤.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٩٩.

(٤) سورة النحل، الآية ١٢٥.

(٥) سور الفرقان، الآية ٦٣.

(٦) أخرجه الترمذى فى صحيحه وابن ماجه فى سننه.

(٧) أخرجه أيضاً الترمذى فى صحيحه وابن ماجه فى سننه.

الناس حوله وقيام الفتنة ضد النظام القائم، وقد أطاعه «أبو ذر» فى الخروج، ولم ينكر عليه، بل إنه قال لمن طلبوا إليه أن يقودهم إلى المقاومة الإيجابية: «لو صلبنى «عثمان» على أطول جذع من جذوع النخل ما عصيت»(١). وثانيها: أنه لا يجوز أن تؤدى «حرية الرأى» إلى نشر الإلحاد أو الأهواء أو البدع بين المسلمين: «إن الذين يلحدون فى آياتنا لا يخفون علينا أفمن يلقى فى النار خير أم من يأتى آمناً يوم القيامة، اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير»(٢)، ولذلك حارب «على» أمير المؤمنين الزنادقة وشدد عليهم لنشرهم الضلال والبدع. وثالثها: أنه لا يجوز أن تؤدى «حرية الرأى» إلى تناول الناس بفحش القول أو الخوض فى أعراضهم وأسرارهم فذلك مما يمنعه الإسلام ويحرمه: «لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم»(٣)، «إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم فى الدنيا والآخرة»(٤)، «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً، وأولئك هم الفاسقون»(٥)، فشُرع بذلك حد القذف لمن يخوض فى أعراض الناس(٦).

وهكذا فإن «الإسلام» رغم مطالبته الفرد بإبداء رأيه فى سير الأمور العامة، إلا أنه لم يترك هذا الأمر دون ضوابط أو قيود. هذا و حرية التعبير عن الرأى من جانب أفراد المجتمع بصدد سير الأمور العامة لها تقديران متباينان:

---

(١) انظر: خالد محمد خالد،رجال حول الرسول، دار الكتاب العربى بيروت، ١٩٧٣، ص ٩٢.

(٢) سورة فصلت ، الآية ٤٠.

(٣) سورة النساء ، الآية ١٤٨.

(٤) سورة النور ، الآية ١٩.

(٥)نفس السورة السابقة ، الآية ٤.

(٦) راجع فيما تقدم بصدد تلك الضوابط والقيود على «حرية الرأى»: د.فتحى عبدالكريم، المرجع السابق، ص ٣٣٦، ص ٣٣٧.

هناك رأى عام لأولى الحل والعقد وأهل الرأى من العلماء فى «الأمة»، وهو ما يعرف فى أصول التشريع «بالإجماع». وهذا النوع يرجع إليه فى التشريع فيما لا نص فيه فى الكتاب والسنة وهو حجة فى الأحكام الشرعية، ومصدر من مصادر الأدلة الإسلامية. وهناك رأى عام التعبير عنه يكون من حق كل فرد مهما اختلفت سعة معرفته :«لاينبغى لامرئ شهد مقاماً فيه حق إلا تكلم به، فانه لن يقدم ذلك من أجله ولن يحرمه رزقاً هو له»(١).

وكلا الرأيين : الرأى العام لأولى الحل والعقد، والرأى العام الذى هو حق لكل فرد، يستندان إلى «الشورى»- تلك الفريضة الواجبة على الحاكم والمحكوم على السواء كما تقدم - «فللحاكم» حق طلب المشورة من «الأمة»، و«الأمة» من حقها أن تدلى بالمشورة ولو لم يطلب منها ذلك. وكل هذا يصب فى أصل عام هو: «واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر».

ويسمى الرأى العام « لأولى الحل والعقد» فى اصطلاح علماء أصول الفقه: «اتفاق أهل الحل والعقد على أمر من الأمور الشرعية أو العقلية أو العرفية»(٢)، وهذا الاتفاق - الرأي - من «أهل الحل والعقد» وأهل الرأى من علماء الأمة يعرف فى أصول التشريع كما تقدم «بالإجماع». الأمر الذى يوجب اتباعه، ومن ثم وجب على «الأمة» إظهاره والأخذ به، والجرى على سننه لقول الرسول(ﷺ) :«إن الله تعالى لا يجمع أمتى على ضلالة، ويد الله مع الجماعة. من شذ، شذ فى النار»(٣) ،«إن الله تعالى أجاركم من ثلاث خلال: ألا يدعو عليكم نبيكم، فتهلكوا جميعاً، وألا يظهر أهل الباطل على

---

(١) أخرجه البيهقى فى الشعب . وراجع فيما تقدم:د. محمد طه بدوى،مشروع دستور إسلامى ، مرجع سابق، ص ١٣٣.

(٢) انظر :محمد عبد الرؤوف بهنسي، الرأى العام فى الإسلام ، مؤسسة الخليج العربى بالقاهرة ، ١٩٨٧/ ص ٤٦.

(٣) أخرجه الترمذى فى صحيحه.

أهل الحق، وألا تجتمعوا على ضلالة»(١).

وأصحاب هذا الرأى العام مكلفون بمقاومة المنكر، فعليهم أن يأخذوا على يد الظالم، فيحولوا بينه وبين الاستمرار فى ظلمه، كما أن القيام بهذا الواجب هو الوقاية المنيعة التى تنجيهم من المحن التى ينزلها الله بالظالمين، وإلا يقوموا بهذا الواجب عمهم العذاب: «واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب»(٢)، «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده»(٣)، «إن الله لا يعذب العَامَّةَ بعمل الخاصة حتى تكون العامة تستطيع أن تُغَيِّرَ على الخاصة، فإذا لم تغير العامة على الخاصة عذب الله العامة والخاصة»(٤)، «مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها، وأصاب بعضهم أسفلها، فكان الذين فى أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا فى نصيبنا خرقاً، ولم نؤذ من فوقنا. فإن تركوا وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا، ونجوا جميعاً»(٥).

وهكذا يأتى هلاك العامة بذنوب الخاصة، واستحقاقهم الهلاك لعدم مقاومتهم المنكر، وتبعاً لذلك فلابد للمسلم أن يسعى للدفاع عن الحق مهما تكن قوة المخالفين ومكانتهم: «والله لا يستحيى من الحق»(٦)، وقد قال الرسول (ﷺ) فى هذا الصدد: «لا يحقرن أحدكم نفسه، أن يرى أمراً لله تعالى عليه فيه مقال، فلا يقول فيه، فيلقى الله وقد أضاع ذلك فيقول الله: مامنعك أن تقول فيه؟ فيقول: يارب خشية الناس فيقول: فإياى

---

(١) أخرجه أبو داود فى سننه.

(٢) سورة الأنفال، الآية ٢٥.

(٣) أخرجه أحمد فى مسنده، والترمذى فى صحيحه، وأبو داود فى سننه.

(٤) أخرجه أحمد في مسنده.

(٥) أخرجه البخارى والترمذى فى صحيحيهما، وأحمد فى مسنده.

(٦) سورة الأحزاب، الآية ٥٣.

كنت أحق أن تخشى»(١)، «لايمنعن رجلاً مهابة الناس أن يتكلم بالحق إذا علمه، ألا إن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»(٢)، «لاتزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق ولايضرهم من خذلهم، حتى يأتى أمر الله وهم كذلك»(٣).

وهكذا حرر «الإسلام» الإنسان من القيود والأغلال ومنحه قمة الحريات -الحرية السياسية- بشقيها: حقه فى تولى الوظائف العامة، وحقه فى إبداء رأيه فى سير الأمور العامة لمجتمعه. بل لقد جاوز «الإسلام» بالحرية السياسية نطاق «الحق الإنسانى» إلى كونها «فريضة اجتماعية» يقع إثم التقصير فيها والتفريط على «الأمة» جمعاء. وتبعاً لذلك تأتى «المعارضة فى الإسلام» كحق وواجب، سواء كانت معارضة فردية:«سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»(٤)، أو تتم من خلال جماعة معينة، على نحو ما أوضحه «الماوردى» من قبل(٥).

- «حق المناصحة» :- (٦)

هذا ولم يقتصر الإسلام - فى تقريره «لحرية الرأى» - على مظهر واحد منها، بل تناولها فى مظاهر وصور متعددة، فتأتى المناصحة للحاكم

---

(١) أخرجه البخارى فى صحيحه ، وأحمد فى مسنده.
(٢) أخرجه الترمذى فى صحيحه، والنسائى فى سننه، وأحمد فى مسنده.
(٣) أخرجه البخارى ومسلم والترمذى فى صحيحهم ، وأحمد فى مسنده.
(٤) أخرجه الحاكم فى المستدرك.
(٥)انظر ص ١٧٥وما بعدها، ولمزيد من التفصيل هنا بشأن المعارضة في الإسلام بصفة عامة ارجع إلى : د. نيفين عبد الخالق مصطفى، مرجع سابق.
(٦) راجع فى هذا الصدد: د. نادية عياد ، بين الحاكم والرعية ، مرجع سابق، ص٤٠٠. وكذلك: انظر د. أحمد جلال حماد، حرية الرأى فى الميدان السياسى، دار الوفاء بالمنصورة ١٩٨٧، ص٢٠٨.

كأحد مظاهر «حرية الرأى» انطلاقاً من قوله تعالى فى وصف أمة الإسلام: «**وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر**»(١) . إنها النصيحة التى جعلها الإسلام بديلاً عن الجهاد فى سبيل الله لمن لايقدر عليه لعذر شرعى: «**ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله، ما على المحسنين من سبيل، والله غفور رحيم**»(٢)، ولقد قال الرسول(ﷺ) فيما رواه «مسلم»:«الدين النصيحة» قلنا: لمن يا رسول الله؟ قال: «لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»(٣)، وقال أيضاً (ﷺ): «ثلاث لايغل عليهم قلب مسلم: إخلاص العمل لله ومناصحة أئمة المسلمين، ولزوم جماعتهم..»(٤).

ومن وسائل مناصحة الحكام: دفع الحكام عن الظلم بالتى هى أحسن، وإعانتهم على ما حملوا القيام به من مهام منصبهم ومعاونتهم بالحق وتنبيههم وتذكيرهم وإعلامهم بما غفلوا عنه من حقوق المسلمين، وألا يغروا بالثناء الكاذب عليهم. على أن النصيحة إذا كانت واجبة للولاة فإنه ينبغى أن تكون مصحوبة باللطف واللين، فليس المقصود منها التشهير أو التوبيخ، وكما قال «ابن عباس» (فيما رواه أحمد فى مسنده) عندما سئل عن أمر السلطان بالمعروف ونهيه عن المنكر:«إن كنت فاعلاً ولابد ففيما بينك وبينه». هذا وتعد النصيحة واجبة على قدر الاستطاعة، فإذا علم الناصح أنه يُقبل نصحه ويطاع أمره وأمن على نفسه المكروه وجب عليه القيام بها، فإن خشى فهو فى سعة: «من أراد أن ينصح السلطان بأمر

---

(١) سورة العصر ، الآية ٣.

(٢) سورة التوبة ، الآية ٩١.

(٣) أخرجه مسلم فى صحيحه.

(٤) أخرجه الترمذى فى صحيحه، وأحمد فى مسنده ، والحاكم فى المستدرك ، والدارمى فى سننه .

فلا يد له علانية ولكن ليأخذ بيده ليخلوا به فإن قبل منه فذاك وإلا كان قد أدى الذى عليه»(١). كذلك من واجبات النصيحة للولاة احترامهم وتوقيرهم وعدم إتيان ما يكون فيه استذلال أو احتقار أو إهانة لهم: «من فارق الجماعة، واستذل الإمارة لقى الله عز وجل ولا وجه له عنده»(٢).

كذلك ومن واجبات النصيحة «للحاكم» مناصرته ومعاضدته فى أمور الدين، وجهاد العدو: «وتعاونوا على البر والتقوى»(٣)، ولا شئ أفضل من معاونة «الإمام» على إقامة الدين ونصرته. على أن مناصرة «الحاكم» يجب ألا تنبع من منطلق عصبية، وإنما هى نصرة للحق: «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية، ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبة أو يدعو إلى عصبة أو ينصر عصبة فقتل، فقتلة جاهلية»(٤)، وهكذا فإن المناصرة بين الحاكم والمحكوم تكون فى الخير دون الظلم والتعدى: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، قالوا: يارسول الله هذا ننصره مظلوماً فكيف ننصره ظالماً؟ قال: تأخذون على يديه»(٥).

- «حق المقاومة»: -

هذا ويأتى «حق المقاومة» فى هذا الإطار كضمانة فعالة لحرية إبداء الرأى فى الإسلام، «فالأمة الإسلامية» مطالبة بإبداء رأيها ومناصحة الحاكم، فإن لم يأخذ الحاكم برأى الأمة (أو من يمثلها: أهل الحل والعقد) - أى إن لم يأخذ بالنصيحة، يأت «حق المقاومة» هنا كواجب شرعى للأمة أو من يمثلها فى مواجهة هذا الحاكم.

---

(١) أخرجه أحمد فى مسنده.

(٢) أخرجه أيضاً أحمد فى مسنده.

(٣) سورة المائدة، الآية ٢.

(٤) أخرجه مسلم فى صحيحه.

(٥) أخرجه البخارى فى صحيحه.

- ثانياً : «حق المساواة» :-

هذا ويأتى «حق المساواة» إلى جانب «حق الحرية» ليشكلا معاً محور حقوق الإنسان فى «الإسلام»، فقد قرر «الإسلام» «المساواة» بين المؤمنين جميعاً، بل وبين الناس جميعاً: **«إنما المؤمنون إخوة»**(١)، **«يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم»**(٢)، **«يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة»**(٣)، ويقول الرسول(ﷺ): «إن الله قد أذهب بالإسلام نخوة الجاهلية وتفاخرهم بآبائهم لأن الناس من آدم. وآدم من تراب وأكرمهم عند الله أتقاهم»(٤)، «يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، لافضل لعربى على عجمى ولا لعجمى على عربى، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى»(٥).

من هنا فجميع المسلمين على اختلاف ألوانهم وأجناسهم وشعوبهم وبلادهم سواء أمام «الإسلام» فحقوقهم الشرعية واحدة، وواجباتهم واحدة (ومعيار التفاضل بينهم: التقوى)، وهم متساوون أمام القانون وأمام القضاء، فلا يعرف «الإسلام» مركزاً متميزاً لفرد من الخضوع لأحكام الشريعة. فعندما سرقت امرأة من الأشراف، وسعى «أسامه بن زيد» لدى رسول الله (ﷺ) لإعفائها من حد السرقة، ثار عليه الصلاة والسلام ثورة عنيفة وقال: «إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد. وايم الله لو أن فاطمة

---

(١) سورة الحجرات، الآية ١٠.

(٢) نفس السورة السابقة، الآية ١٣.

(٣) سورة النساء، الآية ١.

(٤) أخرجه البخارى فى صحيحه.

(٥) أخرجه أحمد فى مسنده.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بنت محمد سرقت لقطعت يدها»(١).

وهذا ما عبر عنه خليفة الرسول (ص) أبو بكر فى خطبته بعد توليه الحكم بقوله: «والضعيف فيكم قوى عندى حتى أريح عليه حقه إن شاء الله، والقوى فيكم ضعيف عندى، حتى آخذ الحق منه إن شاء الله»(٢).

وكذلك فجميع المسلمين متساوون فى تولى الوظائف العامة إذا تساوت الشروط فى المرشحين لتولى الوظيفة العامة، فى معنى أن المساواة هنا لاتعنى أن يستوى فى تولى الوظيفة العامة العالم والجاهل، القوى والضعيف، الكفء وغير الكفء، لأن ذلك مخالفة لأمر الله: «قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون»(٣). من هنا فالشرط الأساسى لتولى الوظيفة العامة فى الإسلام هو الكفاءة والصلاحية لأداء مهام الوظيفة. فلقد قال الرسول ﷺ «لأبى ذر» عندما سأله أن يستعمله: «إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزى وندامة... إلا من أخذها بحقها»(٤).

- المبحث الرابع: -

«مقارنة بين هدف الشرعية في الإسلام و هدف الشرعية في الغرب»: -

ومن جمله ما تقدم فإن هدف الشرعية فى الإسلام ينحصر نهائياً فى إقامة الدين وتدبير مصالح المحكومين، أو فى عبارة أعم إقامة المجتمع المسلم بكل معالمه التى تحددت فى الكتاب والسنة. أما هدف الشرعية فى

---

(١) أخرجه مسلم فى صحيحه.

(٢) انظر: السيوطى، تاريخ الخلفاء، دار القلم ببيروت، طبعة ١٩٨٦م، ص٨٠.

(٣) سورة الزمر، الآية ٩.

(٤) أخرجه مسلم فى صحيحه. وراجع فيما تقدم: د. فتحى عبد الكريم، المرجع السابق، ص٣٣٨ ومابعدها.

الغرب فقد انحصر نهائياً من خلال الفلسفات السياسية الغربية الحديثة (فى القرنين السابع عشر والثامن عشر) فى حماية وصيانة حقوق وحريات الأفراد الطبيعية، ومن ثم فى إقامة مجتمع فردى النزعة.

وفيما يلى مقارنة بين هدف الشرعية فى الإسلام، وهدف الشرعية فى الغرب من حيث: مضمونها ودورها وضماناتها:-

- أولاً - من حيث المضمون (١) :-

يتحدد مضمون هدف الشرعية فى الإسلام -كما تقدم- فى إقامة الدين، وتدبير مصالح المحكومين. هذا وقد يثير الشق الثانى من مضمون هدف الشرعية فى الإسلام (تدبير مصالح المحكومين) تساؤلاً حول مدى توافق هذا مع هدف الشرعية فى الغرب؟، وفى الواقع أن هذا التشابه ظاهرى لا حقيقى كما سيأتى، انطلاقاً من الاختلاف الجذرى بين أساس هدف الشرعية فى كل من الإسلام والغرب، وهذا الاختلاف الجذرى نابع من كون الإسلام رسالة سماوية، وكون الغرب قائم على فلسفة وضعية.

ففى الإسلام تحدد مضمون هدف الشرعية على أساس أن إقامة الدين هو الهدف النهائى والأساسى، وأن تدبير مصالح المحكومين على الرغم من أهميته إلا أنه هدف تابع لإقامة الدين. ذلك بينما هدف الدولة المعاصرة فى الغرب (هدف الشرعية هناك) تحدد مضمونه على أساس استبعاد الدين عن مقاليد الحكم: «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»(٢)، حيث لا توضع الغايات الدينية موضع الاعتبار إلا بحسب ما لها من أهمية فى الحياة الاجتماعية. هذا فضلاً عن موقف الفلسفة الوضعية الغربية من الأخلاق، «فلقد جدت فلسفة القرن الثامن عشر فى تقديم

---

(١) راجع فى هذا الصدد: د. صلاح الدين دبوس، الخليفة: توليته وعزله، مرجع سابق، ص٧٣.

(٢) إنجيل متى: الإصحاح ٢٢، آية ٢١.

دعائم قوية للفصل بين القانون والأخلاق متمشية فى ذلك مع نزعتها الفردية. ذلك بأنه حيث تتسلط الجماعة على الفرد فتذيب شخصيته فيها يختلط القانون بالأخلاق، فى حين أن تحرير الفرد من نير هذا التسلط (وتقدم الحرية الفردية) يصحبه تغيير فى هذا الوضع. إن الفرد يبدأ حينذاك فى الاحتجاج على تدخل السلطة السياسية فى أمور الضمير، وهذا التدخل لايعدو أن يكون نتيجة لفرض الدولة نفسها وصية على الأفراد. إن الأخلاق ترتبط بحياة الفرد الشخصية بل وبنواحيها التى ينطوى الفرد عليها فلا تغادر قرارة نفسه، لذلك يعتبر التشريع معتدياً على الحريات الفردية بقدر اعتدائه على حدود نطاق الأخلاق - أى بقدر نفاذه إلى ما ينطوى عليه الفرد من أفكار ونوايا. ومن هنا وطبقاً للفلسفة الغربية فإن الفصل بين القانون والأخلاق فيه تدعيم للحرية الفردية»(١).

«وفى نفس الوقت الذى نادت فيه هذه الفلسفة الغربية بالفصل القاطع بين القانون والأخلاق أتى أصحابها بفكرة تولوها بالعناية حتى أضحت مذهباً ساد أكثر من قرن. إنه مذهب قانون الطبيعة القائل بأن ثمة قانوناً طبيعياً يفرضه العقل فوق القوانين الوضعية المتغيرة بتغير الزمان والمكان. ولقد اتخذت هذه الفكرة أساساً لتدعيم الفردية وتحرير الفرد من نير سيطرة الجماعة. ذلك بأن للفرد حقوقاً وحريات أساسية يتلقاها من الطبيعة فتلازمه بوصفه إنساناً. فلا يجوز التعدى عليها. ولكن عندما بدأ الهجوم على الخطوط الرئيسية لهذا المذهب الفردى فيما بعد فأضحت موضع جدل، كانت فكرة قانون الطبيعة أولاها، ثم اشتد التصدى لها حتى تزحزح الإيمان بوجود قواعد عليا مثالية وأضحى لا وجود ثابتاً إلا للقواعد القانونية الوضعية»(٢). من هنا فإن الدولة الغربية المعاصرة تقوم

---

(١) انظر : د. محمد طه بدوى ، القانون والدولة ، مرجع سابق، ص٥٠.

(٢) المرجع السابق ، ص٥٠ ، ص٥١.

على استبعاد الدين والأخلاق، على حين أن الإسلام يقرر أن الهدف النهائي للدولة الإسلامية هو إقامة الدين، وأن الأخلاق ركن ركين في الإسلام: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»(١).

وإلى جانب ما تقدم بصدد مضمون الشرعية (فى الإسلام وفى الغرب) : فإن القوى السياسية فى النظم الوضعية (الغربية) هى التى حددت ذلك المضمون إعمالاً لمصلحتها -أو إن شئنا- إعمالاً لمصلحة الأقوى. ذلك أن فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر فى أوربا جاءت كلها بهدف التمكين للطبقة البرجوازية دون غيرها من الطبقات. بينما تحدد هدف الدولة فى الإسلام بصورة مسبقة على وجود الجماعة الإسلامية حيث صبغ الإسلام هذه الجماعة بصبغته. إن إقامة المجتمع المسلم - الذى هو هدف الدولة فى الإسلام - قد تحددت معالمه جميعها وأركانه في الكتاب والسنة، وتلك هى «الربانية» كخاصية يتميز بها الإسلام، فكما تقدم: إن نقطة الافتراق بينه وبين النظم الوضعية أنه نظام رباني المصدر، وأن المجتمع الإسلامى هو مجتمع من تصوير شريعة إلّهية ثابتة الأصول، وهو متكيف بها محكوم بقيمها، بينما مجتمعات النظم الوضعية (الغربية) هى من تصوير مجتمعها يصوغها هو ويكيفها وفق ما يرتضيه القائمون على سلطة الأمر فيه.

- ثانياً : من حيث دور «هدف الشرعية» :- (٢)

ونعنى بدور «هدف الشرعية» (وظيفتها) هنا ربط النظام السياسى بالسلطة السياسية فى قيامها وفى استمرارها بذلك الهدف. وفى الإسلام يعد هدف الدولة أساس شرعية النظام القائم، فالأصل فى الإسلام أن قيام السلطة واستمرارها من حيث شرعيتها - أى من حيث التزام المحكومين

(١) أخرجه مالك في الموطأ ، وأحمد فى مسنده.

(٢) راجع فى هذا الصدد: د. صلاح الدين دبوس، المرجع السابق ، ص٧٤، ص٧٥.

بطاعتها مرهون بالتزام القائم على هذه السلطة بذلك الهدف، فإذا لم يلتزم ذلك الهدف سقط حق الطاعة عن المحكومين وأصبحوا مكلفين بمقاومته بل وبإزالته. ذلك بينما يأتى دور «هدف الشرعية» فى الدولة الغربية المعاصرة كدور سياسى حيث يبقى ذلك الهدف إحدى الموجهات السياسية التى توجه السلطة السياسية فى هذه الدولة الغربية المعاصرة، ومع ذلك قد يكون لهذا الهدف فى الدولة الغربية المعاصرة دور قانونى محض، حينما يستخدمه القضاء -هناك- كمعيار لمعرفة مدى مشروعية قرارات تلك السلطة السياسية.

من هنا فإن دور «هدف الشرعية» فى الدولة الغربية المعاصرة يقتصر على اعتباره أحد موجهات السلطة السياسية فى الداخل والخارج، ومن ثم باعتباره عنصراً سياسياً من عناصر توجيه السلطة السياسية. ذلك بينما يمثل ذلك الهدف فى الدولة الإسلامية ركناً أساسياً، هو أهم الأركان التى تستند إليها السلطة فى هذه الدولة. بل إن السلطة السياسية فى الدولة الإسلامية تفقد شرعيتها بمجرد تخليها عن ذلك الهدف. من هنا وكما يقول الفقه الإسلامى إن التزام هدف الشرعية الإسلامية شرط ابتداء وشرط بقاء بالنسبة للسلطة السياسية، فذلك الهدف هو شرط لقيام السلطة فى الدولة الإسلامية (شرط ابتداء)، وهو كذلك شرط دوام استحقاق السلطة فى الدولة الإسلامية وصف الشرعية (شرط بقاء)، فإذا خرج القائم على السلطة على مقتضى ذلك الشرط (إقامة الدين وتدبير مصالح المحكومين) انقضت ولايته، وسقط عنه حق الطاعة من جانب المحكومين وصار حاكماً جائراً وجب على المحكومين مقاومته.

كذلك يعتبر الالتزام بتحقيق ذلك الهدف فى الدولة الإسلامية هو الحد الأدنى اللازم لوجوب طاعة القائم على السلطة، فهذا الالتزام وحده

كاف فى إيجاب طاعة المحكومين له. فإذا كان هدف الدولة الإسلامية هو إقامة الدين وتحقيق مصالح المحكومين، فإن هذا لايعنى إقامة كافة أحكام الدين، وإنما يكفى لتحقيق وصف القائم على السلطة فى الدولة الإسلامية بأنه شرعى، أن يلتزم بتحقيق هذا الهدف، وذلك كحد أدنى لازم لشرعيته وإلا فهو غير شرعى ومن ثم وجب مقاومته بل وعزله إذا اقتضى الأمر كما تقدم.

- ثالثاً: من حيث ضمانات الالتزام «بهدف الشرعية» :-

وتتمثل ضمانة التزام القائم على السلطة السياسية «بهدف الشرعية» -كما تقدم- فى ضمانة أساسية هى «حق المقاومة»، وفى الدولة الغربية المعاصرة (كما تقدم أيضاً) خرجت سلطة الدولة (هناك)-عملاً-على هدف شرعيتها، وانتهى الأمر بها إلى أنها أصبحت تعمل لحماية حقوق وحريات قلة تحتكر الحياة السياسية بدلاً من أن تعمل لحماية حقوق وحريات جميع الأفراد. هذا فضلاً عن أن الدساتير الغربية المعاصرة قد راحت تتغاضى عن «حق المقاومة»، بل وراحت تجرم من يستخدم هذا الحق فى مواجهة السلطة. ومن هنا فقد تلاشت تماماً الضمانة السياسية الوحيدة لعدم خروج القائم على السلطة السياسية عن هدف الدولة فى الغرب، وأصبحت ضمانة قانونية -شكلية- محضة. ففى الولايات المتحدة الأمريكية -على سبيل المثال - وهى دولة قائمة على إعمال فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر فى غرب أوربا، ومن ثم فهدفها هو «حماية حقوق وحريات الأفراد»:لو أن الكونجرس الأمريكى وافق على مشروع قانون بتأميم الصناعات هناك، فإن هذا القانون يعد مشروعاً (طبقاً للدستور الأمريكى الذى لايوجد فيه نص بعدم جواز التأميم)، ولكن هذا القانون يعتبر غير شرعى لخروجه على فلسفات المجتمع الأمريكى، حيث يفترض أن السلطة هناك تقوم على إعمال فلسفات مجتمعها .

وفى هذا الصدد يمكن للقضاء الأمريكى أن يقول بأن هذا القانون غير شرعى (مخالف لفلسفات المجتمع الأمريكى)، ولكنه لايملك إبطال هذا القانون (طبقاً للدستور)، فدور القضاء ينحصر فقط فى كون القانون مخالف أو غير مخالف للدستور.

كذلك فإن سلطة الدولة فى الولايات المتحدة الأمريكية قد خرجت- عملاً- على هدف الدولة هناك بصدد حماية حقوق وحريات الأفراد، فمازال التمييزهناك على أشده بين المسيحيين الكاثوليك و المسيحيين البروتستنت فى تولى الوظائف العامة، ومازال التمييز العنصرى قائماً بين السود و البيض فى المساواة أمام القانون، فهناك مدارس للبيض وأخرى للسود، وهناك شروط معينة للسود دون البيض فى الانتخابات (فى بعض الولايات الأمريكية) كل هذا يحدث فى مجتمع ذى فلسفة ليبرالية يقوم أصلاً على عدم التمييز العنصرى والمساواة بين الأفراد، حيث لاضمانة موضوعية لكل هذا، بل هى ضمانة قانونية هزيلة تعود فى النهاية إلى مؤسسات الدولة التى تصبح خصماً وحكماً فى نفس الوقت.

أما عن ضمانات عدم خروج القائم على السلطة فى الإسلام على هدف الدولة، فإنها تتمثل فى ضمانة قانونية (وعقائدية) هى «مقاومة الجور»، والتى هى حق لكل فرد فى المجتمع الإسلامى. إن المسلم مكلف «بالمقاومة» فى مواجهة السلطة التى تخرج على غاية الدولة الإسلامية، وهذا التكليف (المقاومة) ليس مزاجياً بالنسبة للمسلم فيقرر القيام «بالمقاومة» من عدمه، بل هى بالنسبة له تكليف عقائدى يشكل جزءاً من إيمانه: **«كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله»**(١). هذا وقد تكون «المقاومة» سلبية أو إيجابية على نحو ما تقدم فى هذا الشأن. من هنا: فإن سلطة الدولة فى الإسلام إن هى خرجت على القيم الإسلامية السياسية العليا، وعلى الأهداف

---

(١) سورة آل عمران ، الآية ١١٠.

الإسلامية العليا التى يقوم عليها النظام السياسى الإسلامى، كانت بذلك سلطة غير شرعية، وتبعاً لذلك تأتى تلك الضمانة الموضوعية الفعالة التى قدمها الإسلام «حق المقاومة» كواجب عقائدى للمسلم .

كذلك فإن حقوق الإنسان فى الغرب تصبح بلاضمانة موضوعية لعدم تضمين أى دستور فى الغرب نصاً بتخويل هذا الحق (حق المقاومة) للأفراد فى مواجهة السلطة،وبالنسبة لإعلان سنة ١٧٨٩ (الفرنسى) الذى جاء تعبيراً عن فلسفات الغرب الحديثة فقد كان مجرداً -بمعنى أنه اعترف للإنسان بسلطات معينة دون أن يهتم بالوسائل العملية التى تتطلبها ممارستها الفعلية، فهى سلطات شكلية بحتة خالية من أى مضمون موضوعى، ومن ثم فهى حريات صورية.ذلك أن الضمانة الموضوعية الوحيدة لعدم خروج القائم على السلطة على هدف الشرعية، ومن ثم لعدم تعسفه بالحريات -هناك- والمتمثلة فى فكرة «المقاومة»، لم تزل فى الغرب حتى الآن مجرد فكرة فلسفية محضة جاء بها «لوك»، ولئن كانت الإعلانات الثورية قد أعلنت عنها،لكنها لم ينص عليها أى دستور فى الغرب العاصر.

ذلك بينما الأمر على النقيض تماماً فى الإسلام الذى جعل هذا الحق واجباً قانونياً عقائدياً على الأفراد والجماعات بل رجعل منزلة من يقوم على هذا الواجب فيقتل مع سيد الشهداء «حمزة» كما قال الرسول(ﷺ) : «سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»(١). وهكذا فإن الإسلام قد أعطى ضمانات موضوعية فعالة لالتزام القائمين على السلطة فى الدولة الإسلامية بهدف شرعيتها . بينما لم يقدم الغرب ضمانات تذكر فى هذا الصدد، هذا إلى جانب خرَوج الدولة الغربية المعاصرة -عملاً- على ذلك الهدف على نحو ما تقدم.

---

(١) أخرجه الحاكم فى المستدرك.



- فصل ختامي :

« تحليل مضمون: «مبدأ الشرعية في الإسلام» مقارناً

بمضمونه في الغرب المعاصر»:-



- تمهيد :-

وإذ قمنا في الفصول السابقة بالتعريف «بمبدأ الشرعية» (بصفة عامة) وبموقعه من الحلول التي قدمت بصدد المشكلة السياسية، وانتقلنا إلى التعريف به في الإسلام، وأشـــــرنا إلى ظهوره في الغرب على يد «مونتسكيو» الفرنسي في القرن الثامن عشر، ثم انتقلنا إلى استنباط «مبدأ الشرعية» في الإسلام من مقدماته الأولى (الكتاب والسنة) وعرضنا لمجال تطبيقه في الخلافة الراشدة لاسيما في عهدى «أبي بكر» و«عمر» (كما عرضنا له كذلك لدى الفرق الإسلامية)،ثم عرضنا لهدف الشرعية في كل من الإسلام والغرب، ننتقل هنا في هذا الفصل الأخير من الدراسة إلى تحليل مضمون «مبدأ الشرعية في الإسلام» بصفة مجملة مقارناً بمضمونه في الغرب المعاصر وذلك على النحو التالي : -

أولاً: مبدأ الشرعية ومبدأ المشروعية بين التصور الغربي و التـــصور الإسلامي.

ثانياً: مضمون مبدأ الشرعية وضماناته في الإسلام مقارناً بما يقابله في الغرب المعاصر، مع تقديم نموذج مقترح للنظام السياسي الإسلامي.

أولاً: «مبدأ الشرعية ومبدأ المشروعية بين التصور الغربي والتصور الإسلامي» :-

ونشير هنا إلى ذلك التمييز المتقدم بين «الشرعية» وبين «المشروعية»، على أساس «أن لفظة«الشرعية» تشير بمدلولها الدقيق إلى شرعية السلطة القائمة كسلطة للأمر الذى يستوجب التكليف بالطاعة، وذلك تمييزاً لها عن لفظة «المشروعية» والتى تعنى قيام السلطة من ناحية، وقيام النظام القانوني من ناحية أخرى، والتزام هذه السلطة بهذا النظام القانوني في كل ما يصدر عنها.

وتقع «الشرعية» بمدلولها هذا وفى جملتها فى مجال الفلسفات السياسية «الأيديولوجيات» ، ومن ثم فى مجال سابق على مجال «المشروعية» التى تقع بكل قضاياها فى إطار النظام القانونى للدولة، وهى لذلك من شأن النظرية القانونية للدولة – أى تحليل الدولة من حيث هى نظام قانونى»(١).

– نحو تعريف تجريدى «للشرعية» :–

وقبل أن نعرض لتصور كل من الغرب والإسلام للشرعية، نتجه هنا إلى تقديم صيغة تجريدية للشرعية. إن الشرعية (كما تقدم) تعنى فى مدلولها العام التزام النظام القانونى كله (للدولة) بأيديولوجيات مجتمعه، وطالما نبحث هنا عن صيغة تجريدية «للشرعية» فسوف نستعيض عن لفظة «الأيديولوجية» (والتى هى لفظة مستحدثة)(٢) بالأهداف العليا والقيم الأساسية للمجتمع.

من هنا فإن «الشرعية» فى مدلولها الدقيق تعنى التزام النظام القانونى كله للدولة بالأهداف العليا والقيم الأساسية للمجتمع. ومن ثم فإن النظام القانونى للدولة فى جملته يلتزم بأمرين: **أولهما**: الأهداف العليا للمجتمع – تلك الأهداف المحددة سلفاً فى أيديولوجيات النظام، والتى يسعى النظام القانونى كله لتطبيقها لبلوغ المجتمع الأمثل كما صور فى أيديولوجياته. **ثانيهما**: الالتزام بالقيم الأساسية للمجتمع (المحددة أيضاً فى الأيديولوجيات) والتى تصاغ فى مبادئ عامة سياسية والتى منها «مبدأ الشرعية» .

وتبعاً لذلك فإن النظام القانونى إن خرج عن تلك الأهداف العليا والقيم الأساسية لمجتمعه فقد خرج على شرعيته، ومن ثم فقد سبب وجوده. وطالما أن «الشرعية» تعنى التزام النظام القانونى كله بفلسفات مجتمعه فإن

---

(١) انظر : د. محمد طه بدوى، بحث : النظام السياسى الإسلامى ، مرجع سابق، ص ١١٠.

(٢) لمزيد من التفصيل بشأن لفظة « الأيديولوجية » انظر : د. سويلم العمرى، المفاهيم السياسية المعاصرة، المركز الثقافى العربى، ١٩٨٧ ، من ص ٦٩ إلى ص ٨٩.

هذا يعنى أن «الشرعية» تتضمن فى باطنها «المشروعية». ذلك أن مفهوم «الدولة» الحديثة قد ارتبط نهائياً بفكرة القانون، فطالما وجد النظام القانونى وجدت الدولة. إن «الدولة» من حيث هى الصورة الأخيرة لتطور المجتمع السياسى تظهر على غيرها من صور المجتمع السياسى السابقة عليها بخاصية كيفية هى خاصية «السلطة المنظمة» - أى السلطة المنظمة تنظيماً قانونياً مسبقاً فى كيانها العضوى والوظيفى . وهذه السلطة (المنظمة) حينما تلتزم الدستور تصبح مشروعة، وحينما تلتزم الأهداف العليا والقيم الأساسية لمجتمعها تصبح شرعية. وإذا علم أن الدستور لابد وأن تأتى قواعده مستجيبة لفلسفات النظام فإن ذلك يعنى أن الشرعية تتضمن فى باطنها المشروعية كما تقدم.

وانطلاقاً من ذلك التمييز بين «الشرعية» و«المشروعية»، ومن التعريف الدقيق للشرعية تتجه هنا لبيان التصور الغربى والتصور الإسلامى بصدد «مبدأ الشرعية» و«مبدأ المشروعية» وذلك كما يلى:-

أولاً: «مبدأ الشرعية» و«مبدأ المشروعية» فى «التصور الغربى»:-

١ - مبدأ الشرعية عند «مونتسكيو»(١):-

يرد الغربيون المعاصرون «مبدأ الشرعية» كدعامة أساسية للدولة الحديثة - عندهم - إلى فكر الفيلسوف الفرنسى «مونتسكيو» باعتباره هو الذى نبه إليه وللمرة الأولى (فى ادعائهم) فى كتابه «روح القوانين» سنة ١٧٤٨م . و«مونتسكيو» رغم أنه فيلسوف فقد جاوزت فلسفته فى قدرها معرفته القانونية، فهو فى الأصل قانونى (فقد كان قاضياً)، لكنه اتجه فى كتاباته إلى فلسفة السياسة وقدم لها أكثر مما قدمه للقانون، ومع هذا فقد تأثر «مونتسكيو» فى فكرته عن «الشرعية» بفكرة القانون (وهذه نقطة هامة بصدد تصور الغرب

---

(١) راجع فى هذا الصدد : د. محمد طه بدوى ، المرجع السابق، ص ١٠٩ . وكذلك لنفس المؤلف : النظرية السياسية ، مرجع سابق، من ص ١٠٢ إلى ص ١٠٤.

المعاصر للشرعية) .

لقد كان «مونتسكيو» شديد الكراهية للاستبداد السياسى فكان يسعى للكشف عن وسيلة لو اتبعت لحالت دون ذلك الاستبداد، فكان من بين ماقدمه فى هذا الشأن فكرته عن الشرعية، فعلى الرغم من إبقائه فى كتابه المتقدم على المعيار العددى اليونانى القديم من حيث المبدأ، إلا أنه نبه فى ثناياه إلى معيار بدا له جديداً كضمانة لعدم التدلى إلى الاستبداد من جانب القائمين على السلطة. حيث ميز بين أشكال ثلاثة للحكومات: الجمهورية حيث يقوم الشعب أو جزء منه على شؤون الحكم، والملكية حيث الحكم لفرد واحد يقوم عليه طبقاً لقوانين قائمة، ثم الاستبداد أى حكم الفرد الذى لايلتزم فى ممارسته لمظاهر السلطة قانوناً ما،ومن ثم فهو متحكم: إرادته هى القانون - أى أنه يحكم بالهوى. وانطلاقاً من هذا التمييز بين أشكال الحكم «لمونتسكيو» يدعى الغربيون أن «مونتسكيو» لم يرتكز إلى مجرد «المعيار العددى»، وإنما إلى معيار جديد من ابتداعه هو التقيد بقانون قائم فى مقابلة التحكم أو الاستبداد. إنها فكرة «الشرعية» التى يكون الاعتبار الأول فيها لتقيد السلطة بقانون قائم دون النظر إلى عدد القائمين عليها.(١)

و«مونتسكيو» رغم بساطة فكرته تلك فإنه بذلك يكون قد نبه فى الغرب إلى جديد لم يألفه المجتمع الغربى أو الفكر الغربى. فالمجتمع الغربى من العصر الوسيط فصاعداً حتى «مونتسكيو» كان يلجأ بشأن عدم التدلى إلى الاستبداد (من جانب القائم على السلطة) إلى أفكار لا موضوعية كضمانة لحريات الناس وتقييد السلطة، فطوال العصر الوسيط كان الفكر الغربى يكتفى فى هذا الصدد بالقوانين الإلّهية كضمانة لوقف التدلى إلى الاستبداد إذا التزم القائم على السلطة بها. من هنا فشرعية السلطة فى الغرب آنذاك كانت مرهونة بالالتزام القوانين بالإلّهية وهى ليست مدونة، بل وليس لها مضمون

(١) راجع فيما تقدم : المرجع السابق، ص ١٠٢.

محدد، وكذلك ليس لها جزاء وضعي، حيث لا تنتهى عملاً إلى تقديم ضمانات موضوعية كضمانة للحريات.

وحينما بدأ الفكر الكنسي يضمحل فى أوائل العصر الحديث (عصر الإحياء)، راح الإنسان الغربى يعطى ظهره للتعاليم الكنسية رافضاً لـــها، ومتجهاً بشدة إلى الارتباط بعقله، مما جعل رجال القانون ومعهم الفلاسفة يبحثون عن بديل للقوانين الإلّهية كسند لشرعية السلطة، فكانت فكرة القوانين الطبيعية، والتى يسمونها أحياناً «بقواعد الإنصاف»، حيث انتهت إلى فكرة «الحقوق الطبيعية»، التى انتشرت فى القرنين السابع عشر والثامن عشر،(١) فشرعية السلطة هنا مرهونة باحترام تلك السلطة هذه الحقوق الطبيعية، ومن ثم باحترام السلطة للقوانين الطبيعية. وفكرة القوانين الطبيعية تلك والتى انتشرت فى القرنين السابع عشر والثامن عشر كبديل للقوانين الإلّهية تأتى هى الأخرى لتكون مجرد أفكار تنقصها الموضوعية والجزاء الوضعى. فلو تساءلنا: ماهى الحقوق الطبيعية؟ لوجدنا كل فيلسوف من فلاسفة القوانين الطبيعية يتصورها كيف يشاء، ومن ثم فلا مضمون محدداً، وعملاً لا تنتهى إلى تقديم ضمانات موضوعية لعدم تدلى القائم على السلطة إلى الاستبداد كما سيأتى.

ولقد كان على الغرب أن ينتظر فى هذا الشأن الفيلسوف الفرنسى «مونتسكيو»، الذى نبه فى الغرب إلى أنه على رأس ضمانات الحرية ضرورة وجود دستور وضعى (مكتوب) - أى قواعد تحكم ممارسة القائم على السلطة

---

(١) فلقد استهدفت فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوربا (فلسفات : لوك وروسو...) عزل الدين (والكنيسة) عن شئون المجتمع وسياسته لحساب بناء المجتمع البرجوازى، والسعى لتصفية اللاهوت المسيحى، وتنقيته مما هو غير عقلانى، كعقيدة التثليث ، والطبيعة الإلّهية للمسيح، ... والتمكين للفطرة الإنسانية من الاختيار. انظر: د. محمد عمارة ، الإسلام بين العلمانية والسلطة الدينية ، مرجع سابق ، ص ٨ ، ص ٩.

لوظائفه، فتقيده فلا يعتدى على الحريات، ومن هنا قدم «مونتسكيو» ضمانة للحريات، تصور هو أنها ضمانة موضوعية،هذا إلى جانب تصويره لجزاء وضعى لعدم تدلى القائم على السلطة إلى الاستبداد تمثله فى أن السلطة قوة، وأن القوة لا تقيدها إلا قوة من طبيعتها، وعلى حد تعبيره: «إن ثمة تجربة خالدة تقطع بأنه ما من صاحب سلطة إلا ويميل إلى العسف فيها، وهو يستمر فى ذلك حتى يجد ما يوقفه، وأنه طبقاً لطبيعة الأشياء لا يوقف القوة إلا القوة». من هنا راح «مونتسكيو» يضع تصوره لضمانة تقييد السلطة فى تجزئتها بين عديد من هيئات لكى تقف كل هيئة منها فى وجه الأخرى. إنها فكرة «الفصل بين السلطات» التى جاء بها «مونتسكيو» كما تقدم كجزاء وضعى لعدم تدلى القائم على السلطة إلى الاستبداد. وهكذا فإن الجديد فى أفكار «مونتسكيو» بصدد مفهوم الشرعية ليس هو فقط مجرد القول بوجوب إخضاع السلطة لدستور مسبق، وإنما هو فى التنبيه إلى الضمانات الوضعية الكفيلة بحمل القائم على السلطة على مراعاة أحكام الدستور(١).

وانطلاقاً مما تقدم فإن «مونتسكيو» يعد أول من قدم فكرة «الشرعية» فى الغرب، والتى تعنى عنده التزام القائمين على السلطة بدستور وضعى مسبق، هذا إلى جانب فكرته عن الفصل بين السلطات كضمانة وضعية وموضوعية معاً من ضمانات «مبدأ الشرعية» فى الغرب، و «مونتسكيو» بهذا يكون قد خرج عن فكرة «القوانين الإلهية» و فكرة «القوانين الطبيعية» التى تنقص كلاً منها الموضوعية والجزاء الوضعى كما تقدم. وعلى الرغم من كل ما قدمه «مونتسكيو» بشأن تصوره لمضمون وضمانات فكرة «الشرعية» فى الغرب، فإنه من ناحية مضمون تلك الفكرة (عنده) فقد غلب عليه الطابع القانونى لأنه رجل قانون، ومن ثم كان شديد التأثر فى تصويره لفكرة «الشرعية» كضمانة

---

(١) راجع فيما تقدم: د. محمد طه بدوى، المرجع السابق، من ص ١٠٣، إلى ص ١١٦.

للحريات بالقانون وكان لابد - عنده - من جزاء مادى للقاعدة القانونية، وتبعاً لذلك ربط فكرته عن الشرعية بفكرة الدستور الوضعى وبجزاءاته المادية. هذا ولقد راحت فكرة «الشرعية» فى الغرب ترتبط بذلك التصور المونتسكى من بعده وحتى الآن فى النظم السياسية الغربية المعاصرة. أما من ناحية ضمانات الشرعية عند «مونتسكيو» والتى تتمثل فى فكرة الفصل بين السلطات فهى كما سيأتى عند تناولنا لضمانات الشرعية فى الغرب قد راحت تقف فى مجال التطبيق عند كونها فكرة فلسفية محضة.

٢ - مساهمات كل من «لوك» و «روسو» فى تصوير «مبدأ الشرعية» فى الغرب الحديث :-

وإذ عرضنا للتصور «المونتسكى» لمبدأ الشرعية فى الغرب، يتبقى لنا هنا أن نشير إلى إسهامات كل من «لوك» و «روسو» فى تشكيل القاعدة الفلسفية لمبدأ الشرعية فى الغرب الحديث. لقد كان الفلاسفة والقانونيون يرون فى أوائل العصر الحديث فى فكرة «القانون الطبيعى» وقواعد الإنصاف بديلاً كافياً لفكرة القوانين الإلّهية كضمانة لتقييد سلطة الدولة كما تقدم، والتى ينقصها الموضوعية والوضعية معاً. والحق أن الجديد فى أفكار فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر فى أوربا بصدد مفهوم الشرعية ليس فى القول بوجوب إخضاع القائم على السلطة لقانون مسبق (كما قال بذلك «مونتسكيو»)، وإنما فى التنبيه إلى تلك الضمانات الوضعية الكفيلة بحمل القائم على السلطة على مراعاة الحقوق الطبيعية للأفراد لتفادى استبداده. ومن هنا تأتى الضمانات الوضعية فى أفكار فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر كبديل لفكرة القانون الإلّهى ، فقد قدم «مونتسكيو» فكرة الفصل بين السلطات كضمانة وضعية للشرعية. أما «لوك» الإنجليزي فقد قدم فى هذا الصدد فكرته عن «حق الثورة» كضمانة لالتزام القائم على السلطة بمراعاة الحقوق الطبيعية لأعضاء الجماعة. وقدم «روسو» فكرته عن «الحكومة» كمجرد وسيط بين الشعب صاحب السيادة وبين المواطنين.

تلك الفكرة التى تصور بها «روسو» أنه قد اهتدى إلى حل نهائى لمشكلة الاستبداد، على أساس أن هذه الحكومة لا يتصور الاستبداد من جانبها لأنها ليست صاحبة السلطة الأصيلة، وإنما هى أداة فى يد الشعب صاحب السيادة الذى يستطيع أن يعزلها وقتما يشاء. وكما سيأتى عند تناولنا لضمانات الشرعية فى الغرب سيتبين أن «حق الثورة» عند «لوك» كضمانة وضعية للحريات ليس حقاً وضعياً لأن مصدره عقد افتراضى بحت، وأن ممارسته لا يتصور أن تتم إلا فى ظل سلطة عليا تؤمن صاحبه عليه فى مواجهة السلطة - أى فى ظل سلطة عليا كقوة فوق طرفى الصراع (الأفراد والسلطة). وبالنسبة لمفاهيم «روسو» : «الإرادة العامة» و«سيادة الشعب» فهى ليست إلا مفاهيم فلسفية خالية من أى مضمون موضوعى، وأنها لا تعدو أن تكون مجرد شعارات فلسفية.وإن كان الغرب قد أخذ بفكرة «الإرادة العامة» «لروسو»، إلا أنه لم يأخذ بفكرة «سيادة الشعب»، حيث أخذ بها النظام السياسى السوفيتى منذ قيام الثورة البلشفية سنة ١٩١٧، وبصفة خاصة طبقاً لدستور سنة ١٩٣٦ وحتى سنة ١٩٩٠.

وجملة القول بشأن إسهامات كل من «لوك» و«روسو» فى تصوير مبدأ الشرعية فى الغرب الحديث أنها لم تصور له مضموناً موضوعياً، ورغم ذلك فهى تأتى فى النهاية كمساهمة فى تشكيل قاعدة فلسفية لمبدأ الشرعية فى الغرب الحديث(١).

٣- «مبدأ الشرعية» فى التصور الغربى المعاصر:-

إن المؤسسات السياسية الرسمية للدولة الغربية المعاصرة - كما تقدم - تنظم على مقتضى قوانين وضعية مسبقة (الدساتير). وحين تأتى تلك المؤسسات مفصلة على تلك القواعد القانونية فى كيانها العضوى وفى كيانها

---

(١) راجع فيما تقدم : نفس المرجع السابق، ص ١٠٤ .

الوظيفى وفى أهدافها التى تسعى لتحقيقها (تلك الأهداف التى تترك فى الغالب للأيديولوجيات الغربية الحديثة) فهى إذن ملتزمة بالدستور، ومن ثم فهى فى الوصف الدقيق مشروعة ونشاطها مشروع لأنه مورس طبقاً لدستور مسبق.

ولكن ما الحكم لو أن الدستور الذى نظم تلك المؤسسات فى كيانها العضوى والوظيفى جاوز ذلك فحدد لها أهدافاً تخرج على فلسفات مجتمعه؟. هذا مع العلم أن معظم دساتير الغرب تجعل من شأن الهيئة القائمة على التشريع العادى (البرلمان) - من غير شروط خاصة - أن تعدل الدستور، فتتعدل تبعاً لذلك القواعدالدستوريةالمنظمة للمؤسسات السياسية بقوانين عادية. و هذه القواعد الدستورية التى وضعتها تلك المؤسسات السياسية لكى تلتزم هى بها ، ما الحكم لو جاءت هذه القواعد خارجة أو مجافية لأيديولوجيات مجتمعها؟. رغم هذه التساؤلات، فإن الشرعية تظل قائمة طبقاً للتصور «المونتسكى»، ذلك أن «مونتسكيو» قد عرف «الشرعية» بأنها التزام القائم على السلطة بدستور مسبق، وهو تعريف غير دقيق، لأنه طالما قام النظام القانونى لمجتمع ما وقامت معه المؤسسات السياسية الرسمية فى إطار أيديولوجية سابقة، وجاءت هذه المؤسسات إعمالاً لها فإن خروجها عن هذه الأيديولوجية يفقدها شرعيتها - أى يفقدها سبب قيامها نفسه، ولذلك فإن الشرعية فى مدلولها الدقيق ليست تلك التى نبه إليها «مونتسكيو». ومع هذا فإن فكرة «مونتسكيو» هذه عن الشرعية قد راحت تتسلط على رجال القانون (بل وحتى على بعض علماء السياسة) فى الغرب المعاصر، فراحوا يخلطون - هناك - بينها وبين المشروعية، وهم فى ذلك متأثرون تأثراً بالغاً بتصور «مونتسكيو» القانونى لفكرة الشرعية، ولا يزال الفقه السياسى الغربى يصر على ضرورة أن تلتزم مؤسسات الدولة الرسمية بنظامها القانونى، وأنه بمجرد التزامها بذلك تكون الشرعية قد تحققت. وهكذا فإن «الشرعية» فى المفهوم «المونتسكى» وبالتالى فى مفهوم الفقه الغربى المعاصر تعنى الارتباط بنظام

قانونى مسبق من جانب القائم على السلطة، ومن ثم يوجد خلط بين مفهوم «الشرعية» و مفهوم «المشروعية»وما زال هذا الخلط قائماً هناك. بل وهناك إصرار على هذا الخلط، فما يزال الغرب المعاصر يرى فى «الشرعية» نفس مضمون «المشروعية».

ولهذا الاعتبار فإن الفقه السياسى الغربى المعاصر لا يزال مصراً وبشدة على تسمية النظم السياسية الغربية المعاصرة تسمية تؤكد فهمهم الخاطئ للمدلول الدقيق للشرعية. فهم لا يزالون يعنونون هذه النظم فى كل مصنفاتهم «بالنظم الدستورية»، وذلك إمعاناً فى فهمهم للشرعية على أنها مجرد نظام قانونى تلتزم به مؤسسات الدولة على نحو ما تقدم، إلى حد أن «الأنجلو سكسون» إذا تحدثوا عن الشرعية سموها «حكم القانون» - بمعنى أنه إذا امتثلت السلطة النظام القانونى فهى تؤكد شرعية قيامها واستمرارها، ومن ثم ينتهون إلى أن شرعية السلطة مرهونة باحترامها النظام القانونى (رغم أنه هو من عمل هذه المؤسسات). واللاتينيون (الفرنسيون وغيرهم) يضعون هذا التصور للشرعية فى عبارة «سيادةالقانون» والتى تعنى وجود نظام قانونى يسود حياة المجتمع ، ولا تمييز فى الخضوع لذلك النظام القانونى بين المؤسسات السياسية الرسمية و المواطنين، فالكل يخضع للقانون وعلى قدم المساواة، وطالما كان القانون قائماً وتلتزم به السلطة فهى شرعية.

ومن جملة ما تقدم فإن الغرب منذ «مونتسكيو» وحتى الآن قد فهم «الشرعية» على أنها «المشروعية». ذلك أن الشرعية (كما تقدم) تعنى وجود سلطة منظمة فى مجتمع ما، وحينما تلتزم تلك السلطة المنظمة بفلسفة مجتمعها السابقة عليها فهى فى هذه الحالة سلطة شرعية، ومن ثم فشرعية السلطة السياسية (المنظمة تنظيماً قانونيا) فى قيامها وفى استمرارها مرهونة بالتزامها - فى نظامها القانونى كله - بفلسفة مجتمعها. وتبعاً لذلك فإن مبدأ الشرعية باعتباره مبدأ من المبادئ الأيديولوجية للسلطة فهو مبدأ سياسى سابق على التنظيم القانونى، ومن ثم فمضمونه مضمون سياسى على خلاف

ماجاء به «مونتسكيو» من ثنايا ثقافته القانونية حيث ضمنه مضموناً قانونياً.

وجملة القول هنا بصدد هذه المعالجة النظرية لفكرة «الشرعية» فى الغرب: أنه على الرغم من كون «الشرعية» تعنى فى مدلولها الدقيق كما قدمنا التزام النظام القانونى كله بأيديولوجيات مجتمعه، إلا أن التصور الغربى منذ «مونتسكيو» وحتى وقتنا هذا قد وقف عند مجرد تصور «الشرعية» على أنها حكم القانون أو سيادة القانون.

وهكذا فإن التصور الغربى المعاصر للشرعية قد اقتصر مضمونه على الالتزام الشكلى من جانب سلطة الدولة بقواعد نظامها القانونى، فقرارات هذه السلطة شرعية لمجرد كونها قد جاءت مطابقة لتلك القواعد، ومن ثم فإن الشرعية هناك تقع بكل أبعادها وضماناتها (كماسيأتى) فى إطار النظام القانونى للدولة، الأمر الذى يقصر مضمونها على مجرد «المشروعية»- أى مجرد الالتزام بالنظام القانونى الوضعى للدولة التزاماً شكلياً فلا يجاوز ذلك إلى الالتزام بما وراء ذلك النظام القانونى من قيم أساسية وأهداف عليا، والتى هى من شأن الفلسفات السياسية السابقة على النظام القانونى والخارجة عن إطاره(١).

-ثانياً: مبدأ الشرعية ومبدأ المشروعية فى «التصور الإسلامى»:-

وبصدد التصور الإسلامى لمبدأ الشرعية ومبدأ المشروعية، فإن الإسلام - كما تقدم- لا يعرف التمييز بين الشرعية والمشروعية. ذلك أن أحكام النظام السياسى الإسلامى قد وردت فى الكتاب والسنة، وقد ورد معها فى نفس الوقت القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع الإسلامى. ومن هنا فإن الحاكم فى الدولة الإسلامية حين يلتزم فى قراراته بالكتاب والسنة إنما يلتزم بأحكام النظام السياسى الإسلامى وبالمبادئ الأساسية والأهداف العليا للمجتمع الإسلامى كما وردت بهذين المصدرين فى آن واحد. وهكذا فإن الشرعية والمشروعية بمدلوليهما المتقدمين يندمجان تماماً فى نظام واحد هو

(١) راجع فيما تقدم : المرجع السابق ، ص ١٢٤.

«نظام الشرعية» الذى يقع ببعديه الشكلى والموضوعى داخل النظام السياسى الإسلامى. إن النظام السياسى الإسلامى - وقد صور فى الكتاب والسنة - بقواعده وجزاءاته لم يقف عند حد القواعد المنظمة لسلوك المسلم وأحواله فى المجتمع الإسلامى بوصفه إنساناً ومواطناً وبوصفه حاكماً فحسب، وإنما جاوز ذلك إلى تصوير القيم الأساسية والأهداف العليا للدولة الإسلامية، ومن ثم جاعلاً منها جزءاً من النظام السياسى متمتعة تبعاً لذلك بطبيعة قواعده وبطبيعة جزاءاته. (١)

وهكذا فإن النظام السياسى الإسلامى لم يقف عند حد تنظيم السلطة السياسية تنظيماً قانونياً فى كيانها العضوى والوظيفى وفى علاقاتها بالمحكومين، وإنما جاوز ذلك إلى ربط تلك السلطة المنظمة بالقيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع الإسلامى. فمن ناحية تنظيم السلطة :فإن الإسلام (كما تقدم) قد نبه وللمرة الأولى فى تاريخ النُظم السياسية إلى صورة السلطة المنظمة، ومن ثم الخاضعة للقانون، حيث سلخ الإسلام السلطة عن أشخاص القائمين عليها بوصفهم عاملين عليها لا كأصحابها: «إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه»(٢)، ثم أخضع الإسلام هؤلاء القائمين على السلطة لقيم وأحكام الكتاب والسنة: «ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى»(٣)، «وأن احكم بينهم بما أنزل الله»(٤) .ولقد فرض الإسلام الطاعة على المحكومين (للحاكمين) :«يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»(٥). غير أن هذه الطاعة مرهونة بالتزام القائمين على السلطة بالكتاب والسنة. إن الطاعة فى الإسلام فضيلة لأن

---

(١) انظر: نفس المرجع السابق، ص ١٢٥.

(٢) سورة يوسف ، الآية ٤٠.

(٣) سورة ص ، الآية ٢٦.

(٤) سورة المائدة، الآية ٤٩.

(٥) سورة النساء ، الآية ٥٩،

القرآن قد أمر بها، ولأنه بدونها لا يستقيم الاتزان الاجتماعى، فالمحكومون يطيعون الحاكم طالما يلتزم الحاكم بقيم وأحكام الكتاب والسنة.

هذا من ناحية تنظيم السلطة، أما بشأن ربط تلك السلطة المنظمة بالقيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع الإسلامى، فإنه لكى تتأكد الطاعة (من جانب القائم على السلطة) لقيم وأحكام الإسلام، فإن الإسلام قد ربط القائم على تلك السلطة بقيمه الأساسية وأهدافه العليا. فالحاكم فى الدولة الإسلامية يلتزم فى قراراته بقيم وأحكام الإسلام، والمحكوم كذلك يلتزم تلك القيم والأحكام، فإن خرج الحاكم عليها اعتبرت قراراته غير شرعية، ومن ثم سقطت عنه الطاعة من جانب المحكومين. بل وأصبح كل مسلم ملتزماً بمقاومة أى قرار غير شرعى انطلاقاً من حديث الرسول ﷺ: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره مالم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»(١). ذلك أن المعصية تعنى خروجاً عن الشرعية على نحو ما تقدم.

من هنا فإن النظام السياسى الإسلامى قد جمع بين الشرعية والمشروعية، وأن الخروج على الشرعية فى الإسلام هو خروج على المشروعية والعكس صحيح. وهكذا فإن النظام السياسى الإسلامى لم يقف عند مجرد المشروعية (حال الغرب المعاصر)، وإنما راح يجاوز ذلك إلى تصوير القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع الإسلامى. ذلك أن النظام السياسى الإسلامى ليس له فلسفات عقلية سابقة عليه تقبع فيها أهدافه العليا وقيمه الأساسية. بل هو نظام متكامل، فإلى جانب ما يتضمنه النظام السياسى الإسلامى من قواعد تنظيمية للسلطة السياسية من حيث كيانها العضوى وتحديد وظائفها السياسية، تضمن أيضاً التزام هذه السلطة بالقيم الأساسية الإسلامية (الحرية - الشورى - المساواة...)، وبالأهداف العليا للمجتمع

(١) أخرجه مسلم والبخارى فى صحيحيهما، والنسائى فى سننه.

الإسلامى التى تتمثل فى إقامة الدين وتدبير مصالح المحكومين.

هذا وإذا علم أن الهدف النهائى للدولة الإسلامية بشتى مؤسساتها ينحصر فى إقامة المجتمع المسلم الذى تحددت معالمه (بكل قطاعاته) فى الكتاب والسنة، وأن التزام السلطة بالعمل على تحقيق هذا الهدف يعد شرط ابتداء وشرط بقاء بالنسبة لولايتها؛ فإن ذلك التصور الإسلامى للشرعية والمشروعية يزداد عمقاً فى النظرية، ويزداد فاعلية فى التطبيق. ذلك أن شرعية السلطة فى الدولة الإسلامية مرهونة فى قيامها وفى استمرارها وفى أدائها لوظائفها بالتزامها بالعمل على إعمال النظام السياسى الإسلامى فى جملته، ودونما تمييز بين أحكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وكحاكم وبين القيم الأساسية والأهداف العليا التى وردت فى الكتاب والسنة.

وانطلاقاً مما تقدم فإن التصور الإسلامى للشرعية والمشروعية يتطابق إلى حد كبير مع التصور الدقيق لمدلول اللفظتين المتقدمين، وعلى أساس أن الشرعية تتضمن فى باطنها المشروعية.(١) وهكذا تلتقى الشرعية والمشروعية فى الإسلام فى نظام واحد هو «نظام الشرعية»، حيث لا تمييز بين طبيعة قواعد وجزاءات كل منها، وعلى النقيض من هذا التصور الإسلامى يقف الغرب المعاصر فى هذا الصدد عند حد المشروعية بمضمونها وضماناتها الشكلية.

- ثانياً: «مضمون مبدأ الشرعية وضماناته فى الإسلام مقارناً بما يقابله فى الغرب المعاصر» :-

وإذ عرضنا لتصور كل من الغرب والإسلام للشرعية والمشروعية، نعرض هنا تحليلاً لمضمون مبدأ الشرعية وضماناته فى الإسلام مقارناً بمضمونه وضماناته فى الغرب المعاصر. فنتناول أولاً مضمون مبدأ الشرعية وضماناته فى

---

(١) لمزيد من التفصيل بشأن «المشروعية فى الإسلام»، ارجع إلى : د. على جريشه، المشروعية الإسلامية العليا، دار الوفاء بالمنصورة، ١٩٨٦.

الغرب، ثم ننتقل بعد ذلك إلى تحليل مضمون مبدأ الشرعية وضماناته فى الإسلام مقارناً بما يقابله فى الغرب المعاصر، ومذيلين ذلك بنموذج مقترح للنظام السياسى الإسلامى.

أولاً — مضمون مبدأ الشرعية وضماناته فى التطبيق فى الغرب المعاصر:—

لقد انتهى مضمون فكرة «الشرعية» فى الغرب المعاصر – كما تقدم – إلى مجرد الوقوف عند حد «المشروعية»، والتى تعنى الالتزام من جانب القائم على السلطة السياسية بدستور مسبق، ومن ثم فمجرد التزام السلطة هناك فى قراراتها بالدستور (القانون الوضعى) يكفى بذاته كسند للشرعية، وهنا يأتى الخلط فى الغرب المعاصر (الذى تأثر بفكرة مونتسكيو القانونية عن الشرعية) بين الشرعية والمشروعية حيث تجتمع الشرعية والمشروعية عند مجرد كون سلطة الدولة (هناك) تمارس طبقاً للقانون الوضعى الذى هو من عمل أجهزتها.

ولقد كان لهذا التصور الغربى للشرعية والمشروعية على ذلك النحو أثره فى تصوير ضمانات الشرعية فى التطبيق فى النظم الغربية المعاصرة. فلقد انتهت ضمانات الشرعية هناك فى التطبيق إلى ضمانات قانونية من طبيعة ذلك المضمون القانونى المحض للشرعية فى الغرب المعاصر. إن مضمون الشرعية الحق هو مضمون سياسى يقع خارج إطار النظام القانونى الوضعى على نحو ما تقدم. وانطلاقاً من أن الجزاء لابد أن يكون من جنس (طبيعة) العمل، فإنه تبعاً لذلك لابد أن يكون جزاء الشرعية من طبيعتها، وطالما أن الشرعية ذات مضمون سياسى فلابد أن يكون جزاؤها تبعاً لذلك سياسياً، ومن ثم لا يتصور أن يكون جزاء الشرعية جزاءً قانونياً. ذلك أنه ليس من المتصور فنياً – أى من ناحية التنظيم القانونى – أن تصدر مؤسسة سياسية للدولة قانوناً ينظم شرعية قيامها واستمرارها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الهيئات

القضائية للدولة (وهى مؤسسة من مؤسسات الدولة، والتى تتحدد وظيفتها فى فض النزاع فى المسائل المعروضة عليها فى ضوء النظام القانونى للدولة) لا تحتكم إلى فلسفة، وإنما تطبق قوانين معينة، فالقضاء يحتكم لمدى استجابة المسائل المعروضة عليه للقانون فى ضوء ما تصدره مؤسسات الدولة السياسية الخاصة بإصدار القوانين طبقاً لمادة من مواد القانون . من هنا فإنه ليس من المتصور بالنسبة لمؤسسات الدولة الرسمية بما فيها القضائية أن تتصدى أو تقيم نشاطاً أو قراراً فى ضوء مدى الاستجابة لأيديولوجية المجتمع. وكذلك فإن المؤسسات السياسية الرسمية التى تصدر القانون (المجالس المختصة) ليس من المتصور أن تقرر فيما وضعته من قوانين أنها شرعية أوليست كذلك.

وعلى ضوء ما تقدم فإن الغرب المعاصر قد وقف بصدد مضمون الشرعية عند مجرد المشروعية، وتبعاً لذلك فقد وقفت ضمانات الشرعية هناك عند ضمان قانونى بحت يتقرر مصيره داخل أجهزة الدولة ومؤسساتها، وهذا الضمان القانونى يعرف فى الغرب «بنظام الرقابة على دستورية القوانين» فى دول الدساتير الغربية الجامدة - حيث لا تملك سلطة التشريع العادى وضع أو تعديل القوانين الدستورية إلا بإجراءات خاصة تنص عليها هذه الدساتير، وهذه الرقابة الدستورية إما أن تكون رقابة وقائية، وإما أن تكون رقابة قضائية. أما عن <u>الرقابة الوقائية:</u> فهى تكون سابقة على صدور القانون وتسند إلى هيئة سياسية تقوم على التحقق مقدماً من دستوريته (وطالما أنها هيئة سياسية فإنه من المتصور انحرافها) . وأما عن <u>الرقابة القضائية:</u> فهى تكون بعد صدور القانون، وتسند إلى هيئة قضائية تتقدم بطلب إلغاء القانون لعدم دستوريته، وكما تقدم فإن هذه الهيئة القضائية من ناحية لا تحتكم بشأن دستورية قانون ما من عدم دستوريته إلى أيديولوجية النظام، وإنما تحتكم فى ذلك إلى الدستور الذى هو من وضع أجهزة الدولة المختصة بذلك. ومن ناحية أخرى فإن هذه الهيئة القضائية هى فى النهاية من أجهزة الدولة وأنها مهما تمتعت باستقلال شكلى فإن احتمال تأثرها بوطأة سلطة الدولة أو

بنـزعات أعضـائهـا - حيث يتم تعيـين أعضـائها بالانتـخاب - أمر ليـس بمستبعد. وهكذا فإن الضـمانة في الغرب المعاصر لعدم تدلي القائم على السلطة إلى الاستبداد، ومن ثم خروجه على أيديولوجية مجتمعه قد اقتصرت على ضمانة شكلية محضة تمثلت فيما يعرف «بنظام الرقابة على دستورية القوانين»(١).

إن جزاء الشرعية كما تقدم هو جزاء سياسي لا قانوني، وهذا الجزاء السياسي لا يتم إذن إلا من ثنايا قوى سياسية فعلية في مواجهة السلطة الجائرة، لا من ثنايا تنظيم قانوني. إن الرأي العام الناضج يعد قوة سياسية فعلية في مواجهة القائم على السلطة إن هو خرج على أيديولوجية مجتمعه، وذلك من ثنايا قيامه بمقاومة هذا الحاكم الجائر مقاومة فعلية تتمثل في «الثورة» عليه وإزالته . إنه الرأي العام الذي يعبر عن مجتمع ناضج به حياة سياسية ناضجة، وأعضاؤه مواطنون لا رعايا، يقفون للسلطة بالمرصاد إن هي جارت. وعلى الرغم من ذلك فإن الغرب المعاصر قد راح بتصوره المتقدم للشرعية يغلق الباب في وجه أية ضمانة لتلك الشرعية تأتيها من وراء نظامها القانوني.

وأمام هذا القصور الغربي المعاصر بشأن تقديم ضمانة فعالة للشرعية، ظهر في الآونة الأخيرة (في الغرب) تيار «أنجلو أمريكي» حرص فيما نحن بصدده على التمييز بين الشرعية والمشروعية، وعلى أساس أن «الشرعية» تعني في مدلولها الدقيق:التزام القائم على السلطة بأيديولوجية مجتمعه، بينما تعني «المشروعية» في مدلولها الدقيق: التزام القائم على السلطة بدستور مسبق، كما حرص هذا التيار على تضمين «المشروعية» (وهم في ذلك أيضاً لم يخرجوا على التصور المونتسكي المتقدم) إلى جانب الالتزام (من جانب القائم على السلطة) بدستور مسبق،الالتزام بالأهداف العليا والقيم الأساسية القابعة في

---

(١) راجع فيما تقدم : محمد طه بدوي ، المرجع السابق، من ص ١٠٥ إلى ص ١٠٧.

فلسفات النظام السياسي. فضمنوا «المشروعية» بذلك مضمونين: مضموناً سلبياً وآخر إيجابياً، أما عن المضمون السلبي:فإنه يتمثل فى امتناع سلطة الدولة عن اتخاذ أى قرار أو إصدار أى قانون إلا أن يكون متمشياً مع النظام القانونى للدولة من حيث الشكل. بينما يتمثل المضمون الإيجابي:فى ضرورة مراعاة تلك القرارات والقوانين الصادرة عن سلطة الدولة للقيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع ، والتى هى عليا فى معنى أنها تأتى من وراء النظام القانونى كله وأنها أسمى منه. بل هى منه بمثابة الهدف. وطبقاً لهذا التيار الفقهى الغربى المعاصر فإن «المشروعية» قد تضمنت إلى جانب مضمونها الدقيق مضمون الشرعية أيضاً، وعلي حد قول أصحاب هذا التيار: «إن سيادة القانون لا تقف عند مجرد ذلك المضمون السلبى بل تجاوز ذلك إلى المضمون الإيجابى»(١).

ورغم ما قدمه هذا التيار الفقهى الغربى المعاصر يبقى شئ معلق وهو : ما ضمانة التزام سلطة الدولة – هناك – بالمضمون الإيجابى للمشروعية ؟. ذلك المضمون الذى يتباين فى طبيعته مع المضمون السلبى لها، لكون المضمون السلبى (للمشروعية)– كما تقدم – يقع فى إطار النظام القانونى (الوضعى) للدولة، بينما يقع المضمون الإيجابى لهابجملته فيما وراء (قبل) النظام القانونى للدولة . من هنا فإن ضمانة المشروعية فى مضمونها السلبى بحكم طبيعتها هى ضمانة قانونية شكلية تتمثل فى الرقابة على دستورية القوانين فى الغرب فى مدلولها المتقدم. أما عن ضمانة المشروعية – فى الغرب – فى مضمونها الإيجابى فهى بحكم طبيعتها تتمثل فى ضمانة موضوعية هى حق المقاومة. و«حق المقاومة» فى الغرب لم يُضمن كما تقدم إلا فى وثيقة إعلان الحقوق (الفرنسية) سنة ١٧٨٩م، والتى أصبحت جزءاً من دستور سنة ١٧٩١م، وعلى الرغم من ذلك فلم تعن هذه الوثيقة بتنظيم

---

(١) انظر : د.محمد طه بدوى، النظام السياسى الإسلامي،مرجع سابق، ص ١١٢.

وسائل «حق المقاومة»، وبعد أن ترسخ النظام القائم على هذه الثورة التى جاءت بإعلان الحقوق سنة ١٧٨٩م، راح هذا النظام يهمل تماماً ذلك الحق، وفيما عدا ذلك لا يوجد دستور واحد من دساتير الغرب الحديثة والمعاصرة من يومها وحتى الآن يعترف للمواطنين «بحق المقاومة». هذا وترتكز النظم السياسية الغربية المعاصرة فى رفضها لفكرة «مقاومة الجور» إلى فلسفة «روسو» الفرنسى بشأن «الإرادة العامة»، فالقانون (عنده) هو المعبر عن «الإرادة العامة»، ولا يعقل أن يقع من «الإرادة العامة» جور على نفسها. إن المؤسسات السياسية الرسمية للدولة تتشكل فى كيانها العضوى على أساس الانتخاب، وهؤلاء المنتخبون - طبقاً لفلسفة «لوك» - يمثلون «الأمة» صاحبة السيادة، وعليه فكل قانون يخرج عنهم هو قانون من «الإرادة العامة»، ومن ثم فهو قانون عادل، وكما يقول فلاسفة البروتستنت: «إذا صدر قانون فعلى الضمير أن يصمت».

وهكذا تنتهى ضمانة المضمون الإيجابى للمشروعية فى الغرب المعاصر إلى لا شئ، ففى ظل هذه النظم السياسية الغربية المعاصرة لامكان للجور، ومن ثم لامكان أيضاً لمقاومة الجور. بل وتعتبر مقاومة الجور جريمة يعاقب عليها القانون، وبالتالى أغلق الغرب المعاصر الباب فى وجه أية ضمانة وضعية للمشروعية فى جانبها الإيجابى ومن ثم للشرعية فى مدلولها الدقيق. ذلك أنه لا ضمانة للشرعية إلا قوة الشعب والتى تتمثل فى حقه فى مقاومة السلطة الجائرة، بينما لا يصبح للشعب أو للمواطن فى ظل النظم الغربية المعاصرة إلا أن يمتثل للقوانين طالما جاءت من حيث الشكل مستجيبة للدستور، وبصرف النظر عن كونها جاءت مستجيبة لأيديولوجية النظام أم لا(١).

إن الدساتير الغربية المعاصرة تلتقى كلها عند عدم تقديم أية ضمانة وضعية فى حالة خروج القائم على سلطة الدولة هناك على أيديولوجية

---

(١) راجع فيما تقدم : د. محمد طه بدوى، النظرية السياسة، مرجع سابق، ص ١٠٨، ص ١٠٩.

مجتمعه ، وذلك بعد إنكارها للجزاء السياسى الصرف الذى يتمثل فى «حق المقاومة» من جانب المواطنين كحق طبيعى، بل إن التشريعات الوضعية الغربية المعاصرة لا تقتصر على إنكار حق المقاومة فحسب وإنما تذهب إلى حد المغالاة فى العناية بتنظيم مكافحة وسائل مزاولة هذا الحق الطبيعى مستترة وراء فكرة حماية النظام الاجتماعى تارة، وسلامة أمن الدولة تارة أخرى، وذلك دون أى اعتبار لجور الحاكم القائم(١).

إن السلطة السياسية وهى القوة التى تحتكر أدوات القمع المادية داخل المجتمع، إن لم تجد قوة سياسية فعلية تقف لها كند فستتدلى حتماً إلى الاستبداد، ولا نقصد بالطبع قوة أخرى تحتكر أدوات القمع المادية ، وإنما هى قوة من طبيعة مختلفة، إنها قوة الشعب على نحو ما تقدم، حيث لا توجد سلطة أخرى تقف كند لها وتكرهها على الالتزام بشئ وإلا لما كانت هناك دولة .وإذا كان الغرب المعاصرقد أهمل فى دساتيره فكرة «مقاومة الجور» (فكرة "حق الثورة" للوك) كحق للمواطنين في مواجهة قوة السلطة حينما تستبد، فإنه يدعي وجود ضمانة وضعية أخرى من ضمانات مبدأ الشرعية ألا وهى فكرة الفصل بين السلطات «لمونتسكيو» ، والتى تعنى توزيع وظائف السلطة السياسية فى المجتمع على عديد من الهيئات ،وما يترتب على ذلك من إضعاف السلطة السياسية من داخلها، وأن هذا الأمر - هناك - يكفي بذاته أن يكون ضمانة وضعيةوموضوعيةللشرعية(٢).

وهنا يبقى أيضاً شئ معلق على تلك الفكرة النظرية عن الفصل بين السلطات «لمونتسكيو»، ألا وهو: ما هى ضمانة الالتزام بهذه الفكرة فى التطبيق؟. ذلك أن الغرب المعاصر فى التطبيق قد انتهى به الأمر إلى تلاشى

(١) انظر : د. محمد طه بدوى ، حق مقاومة الحكومات الجائرة ، مرجع سابق ،ص ٦٨ .

(٢) راجع فى هذا الصدد : د. محمد طه بدوى ، النظرية السياسية : مرجع سابق، ص ٢٣٣ .

مضمون هذه الفكرة كضمانة وضعية وموضوعية للشرعية - أو إن شئنا - كمصل واق ضد تدلى القائم على سلطة الدولة هناك إلى الاستبداد. إن «الظاهرة الحزبية» فى الغرب المعاصر قد راحت تلعب دوراً فعلياً وبخاصة فى دول الثقافة الأنجلوسكسونية (بريطانيا-الولايات المتحدة الأمريكية) مما جعلها تشكل تلك النظم من خلال دورها الفعلى الذى راحت تؤديه، حيث غيرت وطورت كثيراً فى الكيان الدستورى لتلك النظم السياسية(١).

ففى النظام البرلمانى «البريطانى» وهو أكثر النظم الغربية المعاصرة إمعاناً فى الأخذ بفكرة «الفصل بين السلطات»، غيرت تلك «الظاهرة الحزبية» من كيانه الدستورى. ذلك أنه من أظهر خصائصه خاصية التوازن فى قوتى البرلمان والوزارة من ثنايا تبادل التأثير والتأثر فيما بينهما، وذلك من خلال مسئولية الوزارة سياسياً أمام البرلمان وما قد تتعرض له الوزارة من سحب الثقة بها وإسقاطها بواسطة البرلمان، مقابل حق الوزارة فى حل البرلمان (مجلس العموم) . وهذا الوضع الدستورى راح فى التطبيق من «ثنايا الظاهرة الحزبية» يتلاشى. ذلك أن الواقع البريطانى الراهن بنظام الحزبين هيأ بطبيعته لأن يكون لأحد الحزبين (المحافظين أو العمال) الأغلبية فى المقاعد البرلمانية، وبذلك يقوم بتشكيل الوزارة، ويترتب على ذلك أن يصبح أغلبية البرلمان وتشكيل الوزارة فى يد حزب واحد، وهنا لا يصبح من المتصور أن يكون لذلك الوضع الدستورى مكان، ومن ثم تُفسد «الظاهرة الحزبية» ذلك الوضع الدستورى بما تؤدى إليه من ديكتاتورية الحزب الواحد الذى يهيمن على وظائف السلطة السياسية، ومن ثم يبطل مفعول فكرة الفصل بين السلطات «لمونتسكيو». الأمر الذى تتلاشى معه ضمانة من ضمانات الشرعية فى الغرب والتى تتمثل فى فكرة الفصل بين السلطات .

(١) راجع بصدد الظاهرة الحزبية ودورها فى تشكيل النظم السياسية المعاصرة، المرجع السابق، ص ٢٣٣.

ونفس الأمر فى نظام الولايات المتحدة الأمريكية الذى يقوم على مبدأ الفصل بين السلطات - كفصل شبه مطلق بين سلطة التشريع التى يقوم عليها الكونجرس، وسلطة التنفيذ التى يقوم عليها الرئيس هناك. وعند دخول الظاهرة الحزبية فى ذلك الكيان الدستورى الأمريكى، فإن الأمر يختلف تماماً بين هذا الوضع الدستورى والواقع الحزبى الأمريكى، فإذا ما توفرت الأغلبية لحزب من الحزبين المهيمنين على الحياة السياسية هناك (الحزب الجمهورى أو الحزب الديمقراطى) فى الكونجرس، وكانت منه الرئاسة فى نفس الوقت، فإن ذلك يختلف تماماً عن فكرة الفصل بين السلطات كمصل واق لعدم تدلى القائم على السلطة إلى الاستبداد، حيث ينتهى الأمر عملاً فى هذه الحالة أيضاً إلى ديكتاتورية الحزب الواحد كما فى بريطانيا.

وجملة القول بشأن فكرة الفصل بين السلطات كضمانة وضعية وموضوعية للشرعية فى الغرب ، أنها انتهت من الناحية الفعلية لتصبح ضمانة فلسفية محضة. وهكذا لم تخرج ضمانات الشرعية فى الغرب (فكرة الفصل بين السلطات «لمونتسكيو» ، وفكرة «حق الثورة» «للوك») عن كونها ضمانات فلسفية محضة.

- ثانياً: مضمون «مبدأ الشرعية» وضماناته فى الإسلام مقارناً بما يقابله فى الغرب المعاصر(١) :-

ومما تقدم بصدد مضمون «مبدأ الشرعية»وضماناته فى الغرب المعاصر، فإن الغرب المعاصر قد وقف بمفهوم الشرعية عند مجرد كونه المشروعية، ومن ثم وقف بمضمون الشرعية عند مجرد الالتزام الشكلى من جانب القائم على سلطة الدولة هناك بقواعد النظام القانونى الوضعى.

---

(١) راجع فى هذا الصدد: نفس المرجع السابق، من ص ١١٠ إلى ص ١١٦.

أما عن مضمون «مبدأ الشرعية» وضماناته فى الإسلام، فإن الأمر يختلف كثيراً بشأن المضمون والضمانات الفعالة لمبدأ الشرعية. فكما تقدم فإن التصور الإسلامى لكل من الشرعية والمشروعية ينتهى إلى أنهما يندمجان معاً فى نظام واحد هو «نظام الشرعية» الذى يقع ببعديه الشكلى والموضوعى (وبضماناته) داخل النظام السياسى الإسلامى. ونعنى ببعده الشكلى: التزام القائم على سلطة الدولة الإسلامية بأحكام (قواعد) النظام السياسى الإسلامى ومن ثـــــم الالتزام بالمشروعية الإسلامية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى التزامه بقيم الإسلام الأساسية وأهدافه العليا، ومن ثم الالتزام بالشرعية الإسلامية. ونعنى بالبعد الموضوعى لنظام الشرعية فى الإسلام وجود ضمانات (موضوعية) له، ونعنى بضمانات الشرعية فى الإسلام تلك الوسائل التى أقرها الإسلام للمواطنين فى مواجهة القائم على السلطة حتى لايتدلى إلى الاستبداد، والتى تتمثل أساساً فى مقاومة الجور.

إن النظام السياسى الإسلامى كما تقدم يتضمن أحكام الإسلام وقيمه الأساسية وأهدافه العليا فى نفس الوقت، ومن ثم فإن جزاء الخروج من جانب القائم على السلطة على أحكام الإسلام يكون من طبيعة واحدة وعلى قدم المساواة مع جزاء خروجه على قيم الإسلام وأهدافه العليا، وبالتالـــى فإن جزاء الشرعية والمشروعية فى الإسلام من طبيعة واحدة، ولذلك قدم الإسلام من خلال نظامه السياسى ضمانة قانونية وسياسية تتمثل فى «حق مقاومة الجور» كحق إيجابى للمسلم والذى جاوز مجرد كونه حقاً إلى كونه واجباً قانونياً وسياسياً. بل إنه يرقى ليكون واجباً عقائدياً على كل مسلم بحكم ما ورد فى هذا الشأن فى الكتاب والسنة. فهذا الحق هو أصل من أصول الإسلام التى صورت فى الكتاب والسنة من خلال أصل أعم فى الكتاب والسنة هو كما تقدم واجب: «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»: «ولتكن منكم أمة

يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»(١) ، فطبقاً لهذه الآية يعد «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» واجباً قانونياً وسياسياً على نحو ما تقدم، ثم تأتى آية: «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله»(٢) ، لتجعل من هذا الالتزام القانونى والسياسى التزاماً عقائدياً يرتبط بإيمان المسلم، وهذا ما يؤكده حديث الرسول(ﷺ) : «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»(٣) .وهكذا فإن القرآن والسنة قد أجمعا على وجوب «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» بصفته التزاماً عقائدياً.

وإذا علم أن جور السلطة (خروجها على أحكام الإسلام وقيمه وأهدافه العليا) هو فى مقدمة هذه المنكرات جميعاً، فإن مواطنى الدولة الإسلامية مطالبون بنهى هذه السلطة عن المنكر، أصلاً بالمقاومة الإيجابية :(التغيير باليد - الثورة) فإن لم يكن فبالنصح (باللسان)، فإن لم يكن فبالمقاومة السلبية (بالقلب) . فالأصل إذن فى تغيير المنكر أن يكون بالمقاومة الإيجابية على اعتبار أن هذه المقاومة للحاكم الجائر ضرب من ضروب الإيمان فلقد ربط الرسول(ﷺ) كما هو واضح من الحديث المتقدم بين هذه الوسائل وبين درجات الإيمان. كما أمر الله تعالى بالصبر على مقاومة المنكر: «يابنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك»(٤) ، فإن قتل كان مع سيد الشهداء حمزة كما قال الرسول (ﷺ): «سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»(٥) .

---

(١) سورة آل عمران ، الآية ١٠٤.

(٢) نفس السورة السابقة، الآية ١١٠.

(٣) أخرجه مسلم فى صحيحه.

(٤) سورة لقمان، الآية ١٧ .

(٥) أخرجه الحاكم فى المستدرك.

من هنا فإن جزاء الجور فى النظام السياسى الإسلامى تقبع فيه ضمانة الإسلام للشرعية كضمانة فعالة لعدم تدلى القائم على السلطة إلى الاستبداد، وذلك فى مواجهة تلك الضمانة الشكلية الهزيلة فى الغرب (الرقابة على دستورية القوانين) بأبعادها العاجزة عن متابعة المضمون الإيجابى للمشروعية على نحو ما تقدم. وتلك الضمانة الإسلامية الفعالة هى التى راح «أبو بكر الصديق» -خليفة الرسول(ﷺ) (كما تقدم) فى أول خطبة له بعد بيعته- يؤكدها بقوله: «أطيعونى ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم»(١)، فجعل طاعته مشروطة بأن تكون أوامره مستندة وملتزمة بكتاب الله وسنة رسوله، هذا مع إقراره بمقاومته إن هو جار:«إن أحسنت فأعينونى، وإن أسأت فقومونى»(٢)، وهو القائل:«يأيها الناس إنكم تقرءون هذه الآية وتضعونها على غير موضعها: «يأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم»، وإنا سمعنا رسول الله(ﷺ) يقول: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله تعالى بعقاب»(٣). ولقد سأل «عمر بن الخطاب» الناس يوماً أن يدلوه على عوجه فقال أحدهم: والله لو علمنا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا، فحمد الله أن جعل فى المسلمين من يقوم اعوجاج عمر بسيفه(٤)، وهو الذى خطب الناس يوماً فقال:«لوددت أنى وإياكم فى سفينة فى لجة البحر تذهب بنا شرقاً وغرباً فلن يعجز الناس أن يولوا رجلاً منهم فإن استقام اتبعوه وإن حيف قتلوه، فقال طلحة: وما عليك لو قلت وإن تعوج عزلوه؟ قال: لا القتل أنكل لمن بعده»(٥). وهكذا يؤكد كل من «أبى بكر» و«عمر» حكم الإسلام فى مقاومة الجور كضمانة للشرعية.

---

(١) انظر :ص ٩٤ .

(٢) انظر :نفس الصفحة السابقة .

(٣) أخرجه أحمد فى مسنده، والترمذى فى صحيحه، وأبو داود فى سننه.

(٤) انظر ص ٩٦ .

(٥) انظر ص ٩٦ ،ص ٩٧ .

إن الرقابة على شرعية أوامر السلطة فى الدولة الإسلامية فى إطار النظام السياسى الإسلامى يكون القول الفصل فيها للشعب المسلم الذى يحتكم بصددها للقيم الإسلامية، ومن ثم لايترك الأمر إلى أجهزة السلطة بصدد هذه الرقابة، كما هو الحال فى الغرب المعاصر (على نحو ما تقدم) فتكون أجهزة السلطة هى الخصم والحكم فى آن واحد. ولذلك فإن المواطن فى الدولة الغربية المعاصرة يظل ملتزماً بأحكام قوانين سلطة الدولة الوضعية برغم اقتناعه بعدم شرعيتها أو حتى بعدم مشروعيتها، إلى أن تقوم المؤسسات القضائية المختصة بذلك فتصدر ما يقضى بعدم دستورية هذه الأحكام وعندئذ فقط يتجرد المواطن الغربى المعاصر من الالتزام بهذه الأحكام غير الدستورية. الأمر الذى يجعل من الضمانة الأخيرة للمشروعية (عدم دستورية القوانين) تتقرر داخل مؤسسات سلطة الدولة التى تكون خصماً وحكماً فى نفس الوقت.هذا بينما يكلف المواطن فى الدولة الإسلامية بالمقاومة بمراتبها الثلاث المقاومة السلبية، والنصح، وبالمقاومة الإيجابية إذا لزم الأمر والتى تتمثل فى مقاومة الحاكم الجائر والخروج عليه وعزله، لخروجه على أحكام أو قيم الإسلام التى وردت فى الكتاب والسنة. هذا مع ربط مراتب هذه المقاومة بإيمان المسلم. ذلك أن أعظم درجات المقاومة فى الإسلام تلك التى تبدأ بالقهر-أى بحمل القائم على السلطة على مراعاة النظام السياسى الإسلامى فى أحكامه وقيمه بالقهر أو العزل، ثم تأتى درجة المقاومة بالنصح والإرشاد كدرجة أدنى من سابقتها ، ثم تقف المقاومة عند أضعف درجاتها عند المقاومة السلبية. ومن هنا فإن مقاومة الجور بالنسبة للمسلم فى الدولة الإسلامية هى مسألة ترتبط بعقيدته، فلا تترك لمزاجه حتى يقرر القيام بها من عدمه، فهى بالنسبة له تكليف. وهكذا فإن المواطن فى الدولة الإسلامية مكلف كحد أدنى من مقاومة الجور بالمقاومة السلبية-أى رفض الامتثال لأوامر القائمين على السلطة لمجرد تضمن هذه الأوامر ما فيه خروج على الكتاب والسنة، ومن ثم لما فيه خروج على أحكام أو قيم النظام السياسى الإسلامى. كل هذا يجعل من

الالتزام القانونى والسياسى (بل والعقائدى) بمقاومة الجور فى الإسلام من جانب المحكومين ضمانة فعالة كرقابة شعبية بعيدة ومستقلة عن مؤسسات سلطة الدولة بل وفى مواجهتها.

وجملة القول هنا فإن مضمون الشرعية فى الغرب قد وقف عند مجرد المشروعية بالتفصيل المتقدم من غير أية ضمانة فعالة. ذلك بينما مضمون الشرعية فى الإسلام أكثر عمقاً وذا ضمانة موضوعية.

- نحو نموذج نظرى «للنظام السياسى الإسلامى» :-

هذا وتأكيداً لأهمية مضمون مبدأ الشرعية وضماناته فى الإسلام التى تمثل حجر الزاوية فى النظام السياسى الإسلامى، نعرض هنا فى هذا الصدد لنموذج نظرى مقترح لما يجب أن تكون عليه علاقات المجتمع السياسية حتى تكون جديرة بالانتساب إلى الإسلام، أو فى معنى آخر نموذجاً نظرياً للنظام السياسى الإسلامى نسترشد به فى الحكم على مدى إسلامية نظام سياسى ما. ذلك أن هناك أنظمة سياسية تدعى لنفسها الانتساب إلى الإسلام مع أنها فى الحقيقة بينها وبين الإسلام جفاء، إن لم يكن فى النظام كله ففى بعضه على الأقل. هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن بعض المستشرقين يستشهدون بتاريخ الخلفاء المستبدين ليصوروا من ذلك التاريخ «النظام السياسى الإسلامى»(١) ، فهذا التاريخ السياسى للمجتمعات الإسلامية لا يمثل بذاته تاريخاً للنظام السياسى الإسلامى الحق، وإنما هو تاريخ للممارسة الفعلية للسلطة السياسية على مقتضى مصالح الحكام وقد انحرفت فى بعض الأزمنة عن القيم الإسلامية الحقة. من هنا فإن البدء من واقع ذلك التاريخ هو أمر فيه

---

(١) وهذا ما ذهب إليه المستشرق الإنجليزى «أرنولد» . انظر:-

- Thomas W, Alrnold, The Caliphate, London, Routledge, Kengan Paul, L.T.D, 1967, pp. 47 - 53,

مغالطة مقصودة. ذلك أن نظاماً سياسياً إسلامياً ما لا يعدو أن يكون مجموعة من قواعد عمل جاءت إعمالاً لروح الإسلام ولقيمه العليا فى مجال التنظيم السياسى للمجتمع الإسلامى، وليس هو ألبتة واقع الحكم فى مجتمع إسلامى ما، فالعبرة بصدد إسلامية نظام ما هى لمدى استجابة قواعده للكتاب والسنة نصاً وروحاً. من هنا «فإن وصف نظام سياسى ما بأنه إسلامى؛ معناه أن علاقات الأمر والطاعه فى المجتمع تجرى على مقتضى ما جاء فى الكتاب والسنة من قيم سياسية ومن أحكام قانونية فى شأن تلك العلاقات»(١).

وهذا «النموذج النظرى» المقترح، يعنى من حيث هو «نموذج» الصورة الذهنية المصغرة للعلاقات السياسية فى المجتمع الإسلامى، ويعنى من حيث هو «نظرى» بناءً ذهنياً من مجموعة من مفاهيم متسقة فيما بينها ومستنبطة من قيم وأحكام الإسلام السياسية كما وردت فى الكتاب والسنة.

ونرتكز هنا فى بناء هذا النموذج على مفهوم «السيادة»، ونعنى به أن السيادة لله وحده، وتبعاً لذلك فلا سيادة ولا سلطان «للحاكم» أو «للأمة»، فالحاكم مستخلف فى السلطة «وهو الذى جعلكم خلائف الأرض»(٢)، وبموته (أو تغييره) تنتقل السلطة إلى غيره، وتظل كذلك حتى تعود فى النهاية لله:«إنا نحن نرث الأرض ومن عليها وإلينا يرجعون»(٣) ، وهو سبحانه صاحب السلطة الأصيل:«إن الحكم إلا لله»(٤). ومن هنا فالحاكم ليس هو صاحب السلطة الأصيل بل هو عامل عليها، وهو فى ممارسته لمظاهرها محكوم

---

(١) انظر : د.محمد طه بدوى، النظام السياسى الإسلامى، مرجع سابق، ص ١٣١.

(٢) سورة الأنعام ، الآية ١٦٥.

(٣) سورة مريم ، الآية ٤٠.

(٤) سورة يوسف، الآية ٤٠.

بشريعة الإسلام: «ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها»(١)، «وأن احكم بينهم بما أنزل الله»(٢).

وبالنسبة للمحكومين (الأمة)، لا سلطان ولا سيادة لهم كذلك، وهم أيضاً مكلفون بالسير على شريعة الإسلام: «ياأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم»(٣)، «يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله»(٤)، فإن حادوا عن ذلك: «وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم»(٥).

وانطلاقاً من أن السيادة لله يأتى مفهوم «الطاعة»، وهو على معنيين:-

أولهما: طاعة كل من الحاكمين والمحكومين لأحكام النظام السياسى الإسلامى ولقيمه الأساسية، كأطراف فى علاقة الأمر والطاعة، بل ويمتثلون لها أيضاً فى علاقاتهم الخاصة، ودونما تمييز بين أحكام هذا النظام وقيمه من ناحية، ودونما تمييز بين حاكم أو محكوم (مبدأ المساواة) من ناحية أخرى.

ثانيهما: التزام المحكومين بطاعة الحاكمين: «ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»(٦)، ولكن هذه الطاعة من جانب المحكومين مرهونة بالتزام الحاكمين فى قراراتهم الكتاب والسنة، ولذلك فإن هذه الطاعة تولد حقوقاً وواجبات كما يلى: -

---

(١) سورة الجاثية، الآية ١٨.
(٢) سورة المائدة، الآية ٤٩.
(٣) سورة الأنفال، الآية ٢٤.
(٤) سورة الحجرات، الآية ١.
(٥) سورة محمد، الآية ٣٨.
(٦) سورة النساء، الآية ٥٩.

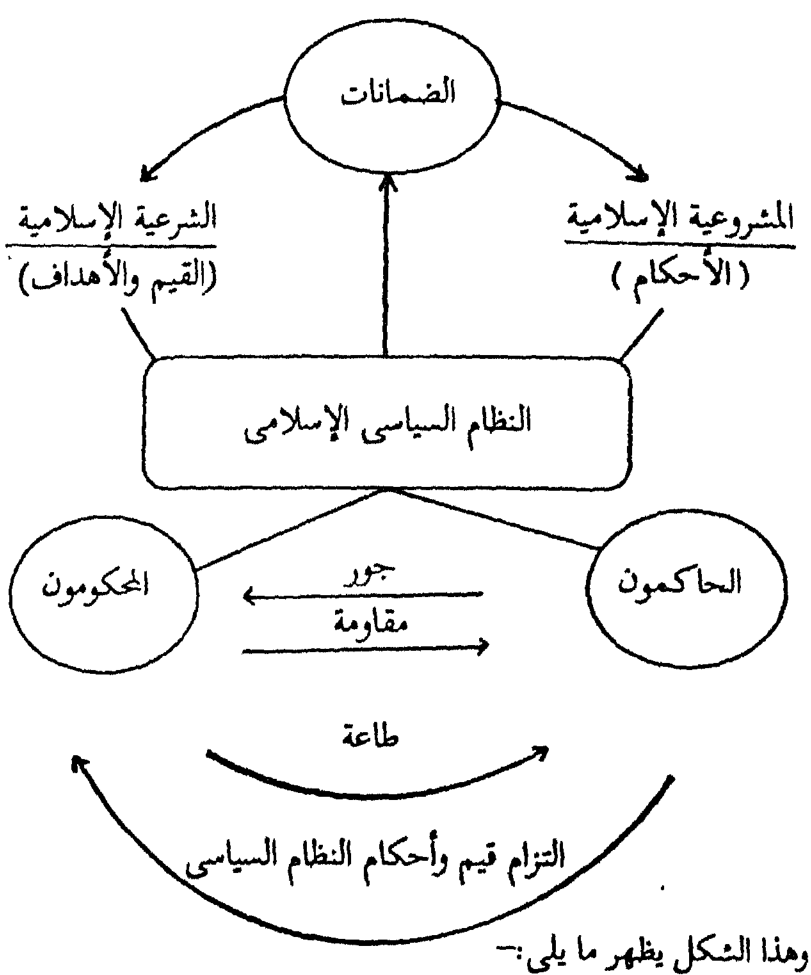
- حق الحاكمين في طاعتهم من جانب المحكومين، وهو في نفس الوقت واجب على المحكومين.

- حق المحكومين في التزام الحاكمين في قراراتهم بأحكام وقيم النظام السياسي الاسلامي، وهو في نفس الوقت واجب على الحاكمين.

وفي حالة خروج الحاكمين عن الالتزام بذلك في قراراتهم - أي في حالة جورهم (وهنا يأتي مفهوم الجور الذي يعني خروج الحاكمين على النظام السياسي الإسلامي في أحكامه أو قيمه في قراراتهم) يتولد للمحكومين حق المقاومة (والمقاومة كمفهوم تأخذ مكانها أيضاً هنا بين مفاهيم هذا النموذج) كضمانة شعبية فعالة للشرعية يتفرد بها النظام السياسي الإسلامي.

وجملة القول هنا: إن نظاماً سياسياً مايعد نظاماً إسلامياً لمجرد كونه يلتزم بتلك المفاهيم السياسية الإسلامية المتقدمة التي ارتكز إليها هذا النموذج، وأن تجرى علاقات الأمر والطاعة فيه على مقتضى ما جاء في الكتاب والسنة من قيم أساسية وأحكام قانونية، كما في الشكل الموضح . ونؤكد هنا على أن النظام السياسي الإسلامي هو نظام من تصوير شريعة إلهية متكيف بها ومحكوم بقيمها، وأن هذه الشريعة هي شريعة حاكمة للزمان والمكان ولكنها ليست محكومة بزمان أو مكان.

- «شكل توضيحي لنموذج النظام السياسي الإسلامي» :-



وهذا الشكل يظهر ما يلى:-

- أن ضمانات الخروج على أحكام وقيم النظام السياسى الإسلامى من طبيعة واحدة.
- أنه فى حالة التزام الحاكمين بقيم وأحكام النظام السياسى الإسلامى يكون لهم حق الطاعة من جانب المحكومين، وفى حالة جورهم تكون المقاومة حقاً للمحكومين فى مواجهتهم.



- الخاتمة :-

وفى النهاية فإنه واضح من كل ماتقدم أن الإسلام قد عرف الشرعية بكل أبعادها الموضوعية قبل أن يعرفها الغرب بأكثر من ألف سنة وانفرد بها فى عصره، هذا فضلاً عن التباين بين الإسلام والغرب فيما يتصل بضمانات الشرعية. فانطلاقاً مما تقدم بشأن المقارنة بين مضمون وضمانات «مبدأ الشرعية» فى كل من الإسلام والغرب، نعرض هنا لأوجه الشبه والخلاف فى هذا الصدد لكى نتنهى إلى النتائج المستخلصة من هذه الدراسة.

-أولاً : بصدد مضمون مبدأ الشرعية فى كل من الإسلام والغرب: فإن الإسلام والغرب يشتركان فى أن الشرعية تعنى التزام القائمين على السلطة بأحكام مسبقة. ففى الغرب (وعلى نحو ما تقدم) هناك خلط بين مفهوم الشرعية والمشروعية، فالغرب قد فهم الشرعية منذ «مونتسكيو» وحتى الآن على أنها المشروعية، وهذا التصور الغربى (المعاصر) للشرعية جعل مضمونها يقتصر على الالتزام الشكلى من جانب السلطة بقواعد نظامها القانونى فلا يجاوز ذلك الالتزام بما وراء النظام القانونى (الأيديولوجية). هذا ولئن كان الإسلام يشترك مع الغرب فى أن الشرعية تعنى الالتزام بأحكام مسبقة (من جانب القائمين على السلطة) وهى فى الإسلام نصوص القرآن والسنة وروح الإسلام. إلا أن الخلاف هنا بين الإسلام والغرب بصدد مضمون مبدأ الشرعية هو أن الغرب قد وقف عند حد المشروعية. بينما الإسلام قد جمع بين الشرعية والمشروعية بالتفصيل المتقدم. ومن ثم فإن مضمون الشرعية فى الإسلام يبدو أكثر شمولاً من مضمون الشرعية فى الغرب .

-ثانياً: بصدد ضمانات مبدأ الشرعية فى كل من الإسلام والغرب: فإن الغرب يستند بصدد ضمانات الشرعية إلى أفكار فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، الذين نبهوا فى الغرب إلى ضمانات وضعية كفيلة بحمل القائم على السلطة على مراعاة الدستور المسبق لتفادى استبداده كبديل للقوانين الإلٓهـــــية. حيث قدم «مونتسكيو» فكرته عن الفصل بين السلطات

كضمانة وضعية وموضوعية للشرعية، وقدم «لوك» الإنجليزى فكرته عن «حق الثورة» كحق طبيعى وكضمانة لالتزام القائم على السلطة بمراعاة الحقوق الطبيعية للأفراد. وهذه الأفكار السياسية كما تقدم لم تخرج - فى مجال التطبيق - عن كونها ضمانات فلسفية محضة. فالنظم السياسية الغربية المعاصرة بالتفصيل المتقدم راحت ترفض وبتصميم الضمانة السياسية التى نادى بها الفكر الغربى فى القرن السابع عشر (حق الثورة كحق طبيعى) مقتصرة فى هذا الصدد على ضمانة ضيقة هى ضمانة المشروعية.ولذلك فإن الدساتير الغربية المعاصرة تلتقى كلها عند عدم تقديم أية ضمانة وضعية لعدم خروج سلطة الدولة على أيديولوجية مجتمعها، بل لم يقف الأمر هناك عند حد الإنكار للضمانة السياسية، وإنما راحت التشريعات الوضعية الغربية المعاصرة تغالى فى العناية بتنظيم مكافحة وسائل مزاولة هذه الضمانة السياسية مستترة وراء فكرة حماية النظام تارة وسلامة أمن الدولة تارة أخرى، وذلك دون أى اعتبار لجور السلطة القائمة. من هنا فإن الغرب المعاصر مازال مصراً وبشدة على عدم تقنين حق المقاومة، لعدم الالتزام به كحق طبيعى للأفراد فى مواجهة السلطة، ومن ثم أقفل الباب فى وجه أية ضمانة موضوعية لشرعية السلطة.

أما عن ضمانات الشرعية فى الإسلام: فإن الإسلام يؤكد على الضمانة السياسية (حق المقاومة) بالتفصيل المتقدم من خلال الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، إلى جانب إقرار الخلفاء الراشدين وعلى رأسهم «أبو بكر الصديق» و«عمر بن الخطاب» بحق المقاومة، فالمسلم بحكم إسلامه مكلف بأن يرفض الامتثال للوائح والقوانين المخالفة أو الخارجة على أحكام الإسلام وقيمه. إن كلاً من الحاكم والمحكوم فى النظام السياسى الإسلامى يطيع، فالمحكوم يطيع الحاكم بطاعة الحاكم للكتاب والسنة، والحاكم حتى يطاع فلا بد أن يكون قراره: أولاً: موافقاً فى مضمونه لنصوص الكتاب والسنة. وثانياً: إن لم يكن هناك نص يتفق وقراره، فلابد أن يتوافق قراره مع روح

الإسلام. وتبعاً لذلك فإن المواطن المسلم مكلف بالبحث عن شرعية قرار الحاكم، فإن كان قرار الحاكم شرعياً أطاع، وإلا فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، ومعصية الحاكم هنا تتمثل فى خروجه على الكتاب والسنة فى قراراته، وجزاء تلك المعصية: «حق المقاومة» الذى أقره الإسلام بالنسبة للمحكوم فى مواجهة الحاكم ولم يجعل منه واجباً قانونياً وسياسياً فحسب وإنما هو واجب إيمانى يكلف به المسلم بحكم إسلامه. ومن ثم يأتى «حق المقاومة» فى الإسلام كضمانة موضوعية فعالة للشرعية من جانب الأفراد فى مواجهة السلطة فلا تتدلى إلى الاستبداد. وذلك فى مواجهة الغرب الذى يحرم حق المقاومة ويجرمه، ويجعل مهمة البحث عن شرعية القرار للهيئات الرسمية المختصة وليست للأفراد، ولا تعدو هذه الهيئات الرسمية أن تكون فى النهاية جهازاً من أجهزة الدولة. الأمر الذى يجرد الشرعية (شرعية السلطة) بمضمونها الدقيق من كل ضمانة وضعية وموضوعية فى ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة، ولتصبح ضمانات الشرعية هناك ضمانات شكلية هزيلة.

وهكذا فإن مضمون الشرعية فى الإسلام يبدو أكثر شمولاً وعمقاً، كما تبدو ضمانات الشرعية فى الإسلام أكثر فاعلية ونفاذاً، وذلك فى مواجهة مضمون الشرعية وضماناتها فى الغرب المعاصر.

انتهى بحمد الله وتوفيقه......



«مضامين الكتاب» ص

- الفصل الثاني :-

- الفصل الثالث :-

- الفصل الرابع:-

